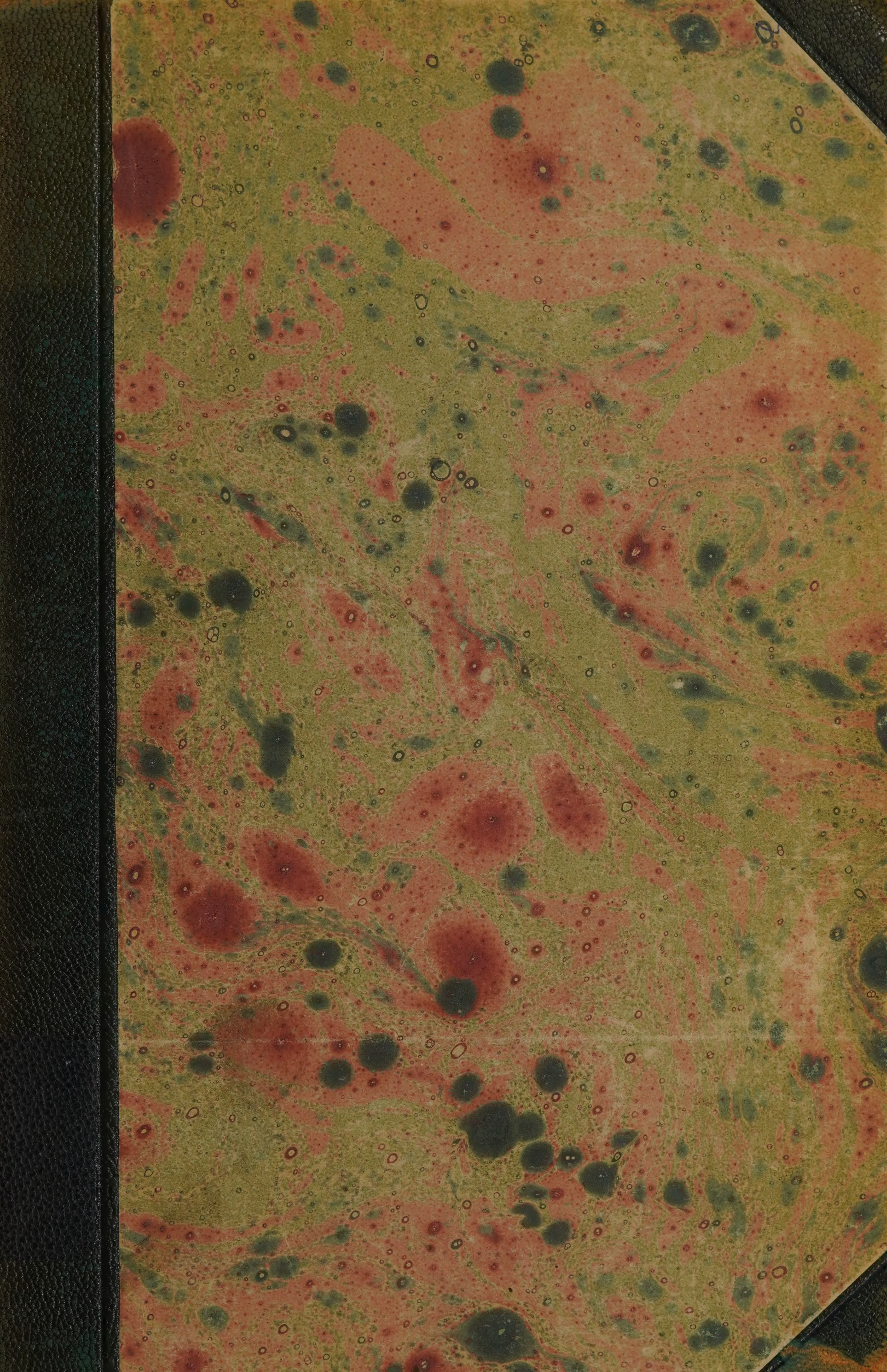
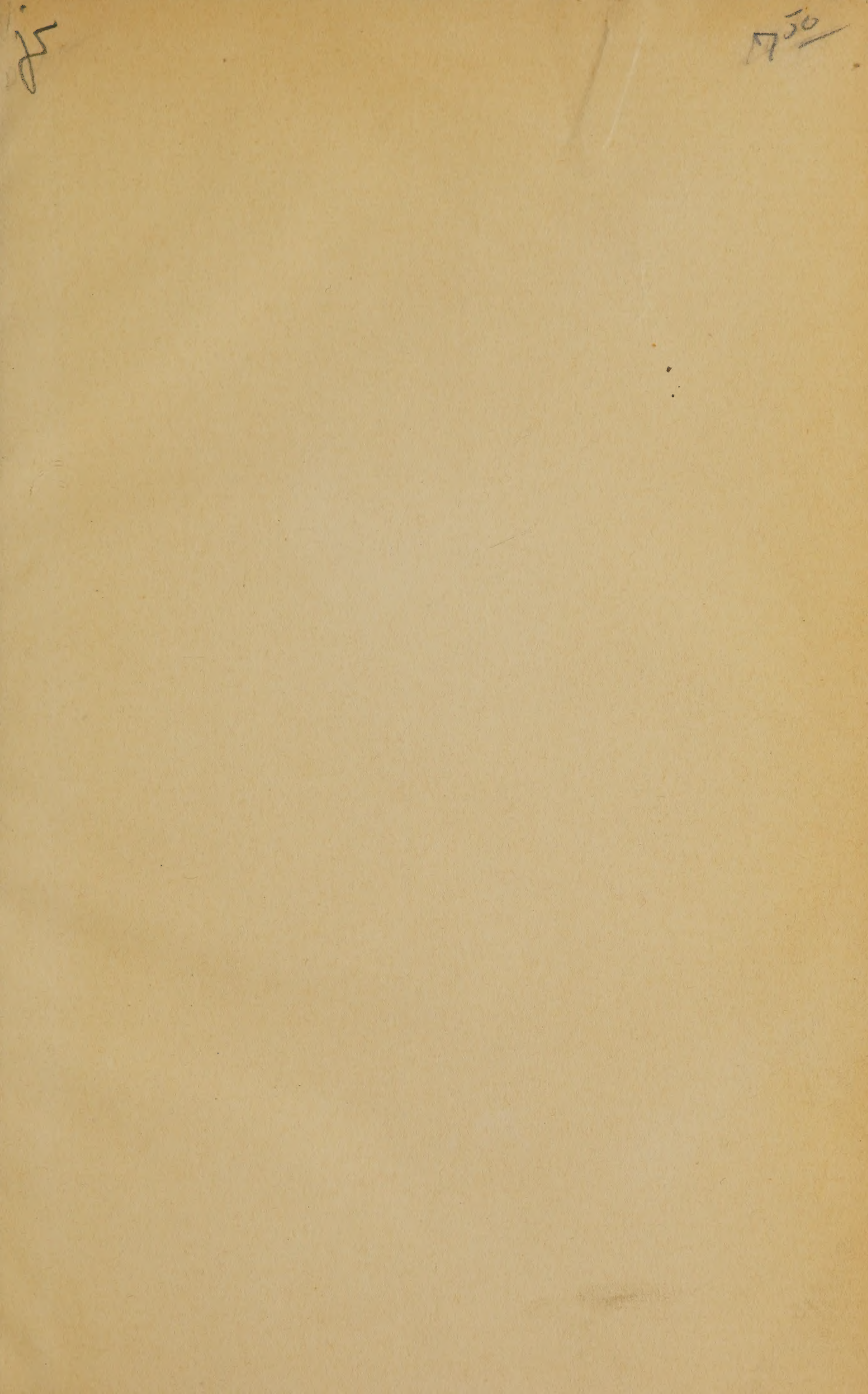
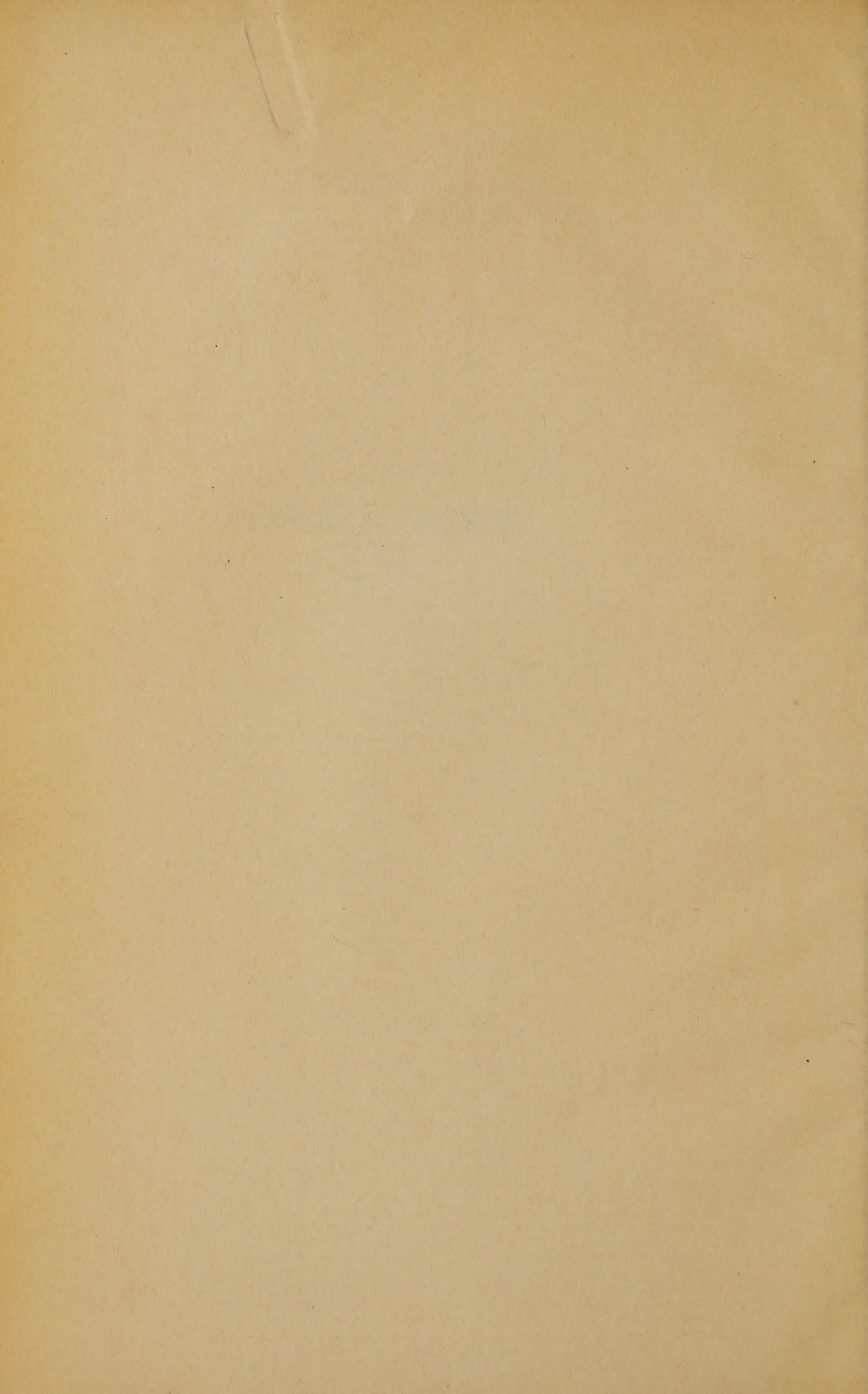
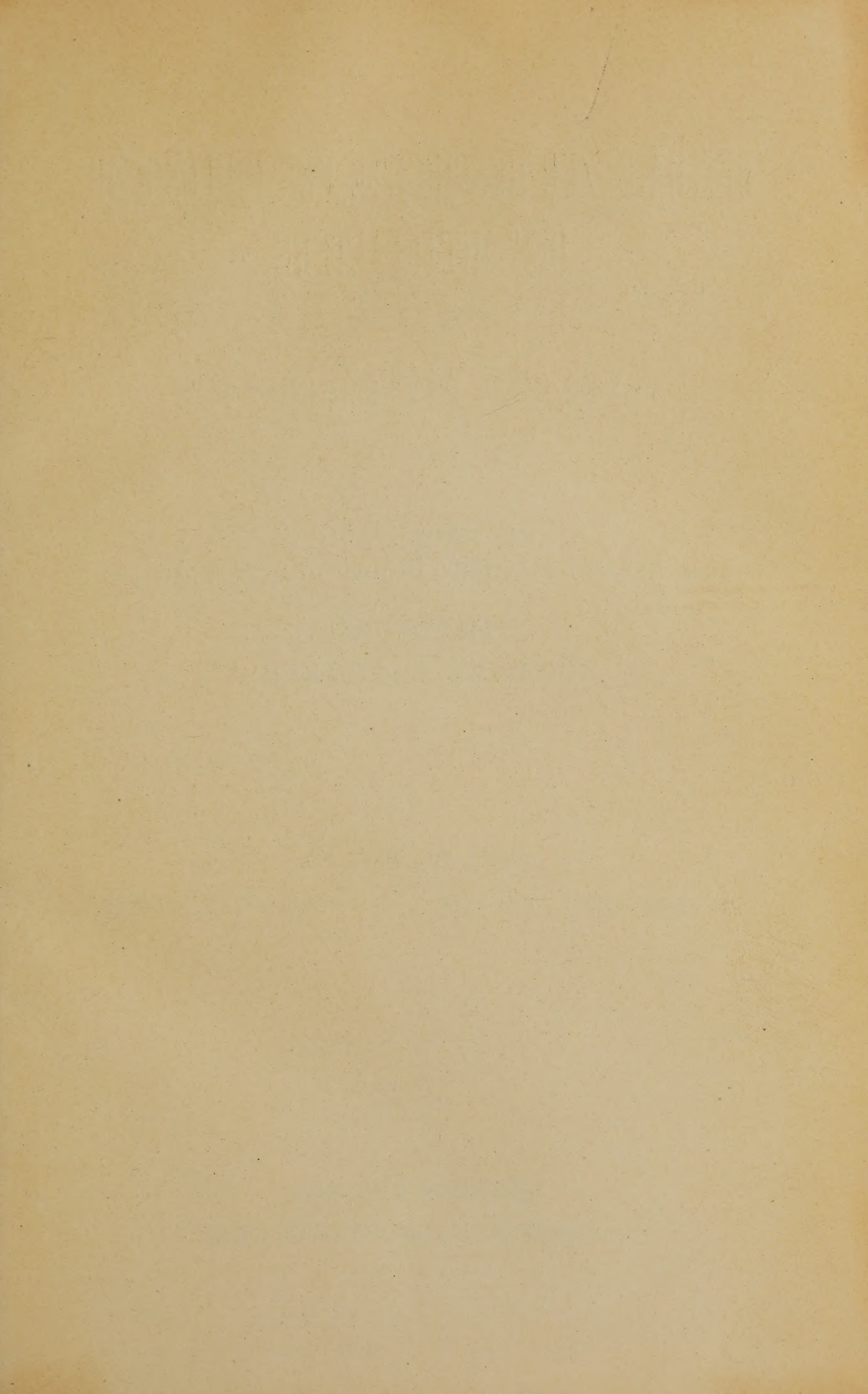








BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

IN VERBINDUNG MIT
GEORG GRAF VON HERTLING UND MATTHIAS BAUMGARTNER
HERAUSGEGEBEN VON
CLEMENS BAEUMKER.

BAND XII. HEFT 2-4

DR. JOSEF KROLL: DIE LEHREN DES HERMES TRISMEGISTOS.

MÜNSTER i. W. 1914.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

Die Lehren des Hermes Trismegistos

von

JOSEF KROLL.

MÜNSTER i. W. 1914.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI.

MEINEM LEHRER

HERRN PROFESSOR DR. WILHELM KROLL

IN DANKBARER VEREHRUNG

ZUGEEIGNET



Inhalt.

I. Hauptteil. Die Götterlehre des Hermes.

II. Hauptteil. Die Lehre von der Welt.

III. Hauptteil. Die Lehre vom Menschen.

IV. Hauptteil. Ethik und Religion.

Anhang.

Vorwort.

Es ist ein eigenartiges Gegenstück zu der aristokratischen Verachtung, mit welcher der kulturstolze Grieche auf die Barbaren herabsah, daß er anderseits doch dem Fremden eine naive Bewunderung nicht versagen konnte, zumal wenn es ihm in einer so alten und hohen Kultur, wie sie Ägypten offensichtlich eigen war, entgegentrat. Dieser Hang war so stark, daß man sich stellenweise unter die geistige Souveränität der Ägypter begab und aus ihrer Hand entnommen haben wollte, was eigener Genius geschenkt hatte. Bekanntlich hatte es schon dem Herodot das Alter der in sich abgeschlossenen ägyptischen Kultur angetan, und er hatte sie neidlos zur Mutter der griechischen gemacht. Selbst ein Mann wie Platon führt den Thoth als Erfinder der schönen Künste ein. Was alt ist, muß von den Ägyptern genommen sein, und wenn jemand in Griechenland durch profunde Weisheit hervorragt, dann ist er wenigstens nach antiker Vorstellung bei den Ägyptern, die er auf Reisen besucht hat, in die Schule gegangen.

Diese Tendenz machte sich noch deutlicher geltend, seit man in hellenistischer Zeit in viel engere Berührung allgemein mit den Barbaren kam, die man mit einer gewissen empfindsamen Stimmung betrachtete und zu Trägern der eigenen idealen, romantischen Gedanken machte. Bei ihnen suchte man den ursprünglich glücklichen Kulturzustand, bei ihnen die Anfänge allen Wissens und Könnens.

Vor allem im Lande der Ptolemäer mit Alexandreia, dem neuen Kulturzentrum, traten Griechen und Barbaren in engste Beziehung zueinander. Und so wundert es dann bei der ohnehin herrschenden Tendenz nicht, daß man seitdem noch mehr als früher griechische Götter und Kulte, griechische Philosophie und Wissenschaft mit Ägyptischem zusammenbringt, aus ihm herleitet.

Wie systematisch man darin vorgeht, zeigt allein schon Hekataios von Teos, dessen Konstruktionen bekanntlich bei Diodor lib. I vorliegen und wahrscheinlich auch auf Plutarch *περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* eingewirkt haben [1]. Hekataios überträgt einfach die Anschauungen vornehmlich, wie es scheint, der Stoa auf die Ägypter, genau so wie Onesikritos die Lehre der Kyniker bei den Gymnosophisten, Megasthenes die der Stoa bei den Brahmanen wiederfinden will [2]. In der Benutzung solcher Bücher als Grundlage für irgendwelche religionswissenschaftlichen oder philosophischen Schlüsse wird man natürlich die größte Vorsicht walten lassen müssen.

Man tut gut, sich dieser jedem Philologen bekannten Gedanken und Tatsachen zu erinnern, bevor man an die Schriften des Hermes Trismegistos herantritt, die den Anspruch erheben, in griechischer Übersetzung durchaus ägyptische Lehren zu predigen (Jambl. myst. VIII 4), und die durch ihre ganze äußere Aufmachung diesen Anspruch als begründet erscheinen lassen wollen, ja die sogar in einer allerdings verdächtig scharfen Weise gegen die Griechen polemisieren (Poimandres XV Anf.). Trotz all dieses äußeren Firnisses ist eine starke Skepsis von vornherein am Platze, zumal man sich die Entstehung solcher Literatur auf ägyptischer Seite nicht recht erklären kann, da wenigstens ägyptische Priester, an die man doch zuerst und vor allem denken muß, solche Schriften nie verfaßt zu haben scheinen [3].

---

[1] E. Schwartz, Rhein. Museum XL (1885) 230; P. Corssen, Berl. phil. Wochenschr. XXVIII (1908) 1106 f.

[2] Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen* 77, 2. Er meint dort, Schwartz habe in der genannten grundlegenden Abhandlung über Hekataios das ägyptische Element vielleicht zu wenig berücksichtigt. Aber wohl mit Unrecht, denn man darf, wie das auch von Jakoby in dem Artikel Hekataios, RE VII 2, 2762 f. betont wird, in Hekataios' ägyptische Kenntnisse nicht das größte Vertrauen setzen. Jakoby streitet ihm sogar, woran Schwartz noch glaubte, Kenntnis der Landessprache ab. Die Ägyptomanie des Hekataios ist von Jakoby recht gut dargestellt worden. Allerdings bekämpft er 2753 die Ansicht, daß es gerade stoisches Gut sei, das uns in dieser ägyptischen Verkleidung vorliegt. Das mag sein wie es will, jedenfalls bestätigt er 2763, daß die Gedanken und Motive, die Hekataios in die ägyptischen Institutionen und dgl. hineinlegt, durchaus griechisch sind.

[3] Otto, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* II, Leipzig 1905/08, 218.

Jedenfalls ist es bei diesem Stand der Dinge von vornherein methodisch unanfechtbar, ja geboten, einmal, statt die hermetischen Schriften entsprechend ihren Ansprüchen als Ausfluß ägyptischer oder zum mindesten hellenisierter ägyptischer Weisheit anzusehen, eine Antwort auf die Frage zu versuchen, ob sie nicht und inwieweit sie statt der vorgeblich spezifisch ägyptischen Lehren nur gemeingriechische, nicht auf Ägypten beschränkte, sondern der allgemeinen griechischen Kulturwelt angehörende Vorstellungen wiedergeben. Dabei muß sich indirekt von selbst die Berechtigung oder Nichtberechtigung der ägyptischen Ansprüche ergeben. So ist der Zweck der vorliegenden Arbeit, im einzelnen[1] dem Zusammenhang der hermetischen mit gemeingriechischen oder — im weitesten Sinne — hellenistischen Lehren nachzugehen und die einzelnen Vorstellungen in die Geschichte religiöser und philosophischer Gedanken einzureihen.

Dieser Standpunkt ist grundverschieden von dem, den Reitzenstein, der zuerst die Probleme der hermetischen Schriften aufgerollt hat, in seinem Poimandres einnimmt. Aber die Bearbeitung von ganz verschiedenen Seiten aus muß in jedem Falle die Erzielung eines Endergebnisses, die Klärung und Lösung eines Problems fördern, und so kann hoffentlich auch diese unter ganz anderem Gesichtswinkel erfolgte Betrachtung, die der genannte Gelehrte, dem wir alle soviel verdanken, sich selbst gelegentlich gewünscht hat, etwas dazu beitragen, daß unser Verständnis der Hermetica klarer und unser Urteil immer schärfer wird.

Als die Arbeit, deren Veröffentlichung sich aus mancherlei Gründen unverhältnismäßig lange hinausgezogen hat, im Manuskript schon abgeschlossen war, erschien Nordens schönes Buch

---

[1] Es mußte natürlich möglichste Vollständigkeit angestrebt werden. Ausdrücklich bemerke ich, daß die astrologischen und medizinischen Schriften, die unter dem Namen des Hermes gehen, in die Betrachtung nicht einbegriffen sind, da sie sich von selbst abheben. Was zur hermetischen Literatur gehört, sieht man jetzt in W. Krolls Artikel R E VIII 1, 793 ff. zusammengestellt. Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß ich es in der vorliegenden Arbeit nur mit den dargelegten Lehren zu tun habe, nicht mit den Problemen, die etwa die Gestalt des Hermes und — was damit zusammenhängt — die gesamte Einkleidung und überhaupt diese Literaturgattung als solche betreffen (vgl. S. 386, 1).

Agnostos Theos. Darin hat er, öfter mir vorgreifend, manche Frage aus den hermetischen Lehren behandelt. Ich habe aber mit Freuden konstatieren können, daß wir dann fast immer einen Weg gegangen sind. In mehr als einer Beziehung habe ich bei ihm Neues auch für Hermes gelernt.

Vielen Dank bin ich Herrn Geheimrat Prof. Dr. Baeumker schuldig, der mir in liebenswürdiger Bereitwilligkeit die Drucklegung ermöglichte. F. Focke in Göttingen hat eine Korrektur des ganzen Werkes gelesen und mir dabei in vielen Dingen wertvollste Hilfe geleistet. Bei dem letzten Teile hat mich auch R. Ganschinietz in Berlin durch Korrekturlesen unterstützt. Mancherlei Änderungen und Zusätze hat für den ersten Teil des Werkes, dessen Drucklegung im vorigen Sommersemester während meines Göttinger Aufenthaltes erfolgte, Herr Prof. Dr. Bousset veranlaßt. Ihm und den beiden Freunden möchte ich auch an dieser Stelle herzlichen Dank aussprechen. Besonders muß ich aber meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Kroll in Breslau danken, der mich zur Bearbeitung des Hermes angeregt und mir wie überhaupt während meiner Studienjahre, so auch beim Werden dieser Arbeit stets zur Seite gestanden hat.

Rom, Januar 1914.

J. Kroll.

I. Hauptteil.

Die Götterlehre des Hermes.

A. *θεοὶ νοηματικοί.*

1. Kap. Der höchste Gott.

1. Allgemeine Orientierung über den Gottesbegriff.

Im Anfang aller menschlichen Verhältnisse steht die Vielheit. Die Kondensierung des Vielgestaltigen zu einem Einheitlichen, die Zusammenfassung getrennter Kräfte zur Resultante, die Zentralisation ist das Merkmal jeder aufsteigenden Entwicklung. Dieser Gedanke, der uns modernen Menschen vertraut ist und dessen Berechtigung an den mannigfachsten Beispielen ihre Probe bestehen kann, ist erst seit kurzem für die religionsgeschichtliche Erkenntnis vom Werden des Gottesbegriffs fruchtbar gemacht worden. Erst seit Useners Götternamen haben wir den rechten Blick dafür bekommen, wie die Entwicklung von zahllosen Sonder- und Augenblicksgöttern zur Zusammenfassung in den olympischen Götterhimmel vor sich gegangen ist. Jeder weiß, daß die antike Philosophie sich bei dieser religiösen Entwicklung nicht begnügen konnte. Aus dem Polytheismus mußte ein Henotheismus werden. Wir sehen, wie diese Entwicklung in zwei Ästen endet, im Pantheismus der Stoa und im Monotheismus Platons und seiner Nachfolger. Doch selbst hierbei blieb man nicht stehen. Poseidonios vermittelte den Ausgleich zwischen der Stoa und Platon und machte aus dem stoischen Pantheismus jenen modifizierten Monotheismus, der für das Somnium Scipionis und das Buch *περὶ κόσμου* so charakteristisch ist. Gleichzeitig wurde in konsequenter Verfolgung der einmal eingeschlagenen Richtung der Gottesbegriff immer mehr

verfeinert und vergeistigt, bis er schließlich in einer schwindelnden Transcendenz endet, die in ihrer Überspannung jedes religiöse Gefühl und alles philosophische Denken unfruchtbar macht. Auf dieser extremen Stufe treffen wir ihn zuweilen in den hermetischen Schriften an. Zuweilen —, denn, um das doch wenigstens über den allgemeinen Charakter der Schriften vorauszuschicken, man darf in ihnen kein festes System mit bestimmten Lehrmeinungen suchen, man darf überhaupt nicht von einer Lehre des Hermes sprechen, sondern nur von Lehren und Meinungen, die unter seinem Namen sich finden, die, verschiedensten Zeiten und Strömungen entstammend, unausgeglichen und unverarbeitet nebeneinander stehen.

Der höchste Gott ist bei Hermes nicht der, welcher die Welt und alles, was darin ist, geschaffen hat, er ist auch nicht der Nus, für den ihn Anaxagoras gehalten hatte, der mit stoischer Immanenz sich so gut vertrug; über all das ist er erhaben, wie er über jede befleckende Berührung mit der Welt hinausgehoben ist. Vor allem Seienden und allen Anfängen *ἓν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ, καὶ ἔστιν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινός. καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτου ἑνότης ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ὄντος* (überl. *ὤν*), *ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοῒ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει,* so berichtet als hermetische Lehre Cyrill c. Jul. I. p. 555 M[1]. Jamblich geht noch weiter, indem er nach Hermes behauptet, daß nicht einmal das *νοητόν* mit ihm, der in seiner Einheit vor allen Anfängen und allem Sein besteht, verflochten werden dürfe[2]. Erst der zweite Gott, der von ihm sich ausgestrahlt hat, ist das Prinzip des Seins, der Grund des Intelligiblen, der Gute, der Überseiende. Über die eigentliche Transcendenz ist also noch eine geschoben.

Hier hat die platonisch-aristotelische Gedankenrichtung vollständig über die stoische Immanenz gesiegt. Von dem Kampf beider Anschauungen geben uns bekanntlich die jüngeren Platoniker

---

[1] vgl. Suidas s. v. *Ἑρμῆς ὁ τρισμέγιστος,* p. 421 b.

[2] So sagt er myst. VIII 2: *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνόνητος μένων. οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλο τι. παράδειγμα δὲ ἵδρυται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ. μεῖζον γάρ τι καὶ πρῶτον καὶ πηγὴ πάντων καὶ πυθμὴν τῶν νοουμένων πρώτων ἰδεῶν ὄντων.*

und Neupythagoreer ein deutliches Bild. Bei den letzteren scheint er ziemlich unentschieden geblieben zu sein, denn während einerseits stoische Gedanken verkündet werden, ist man anderseits doch gerade mit den hermetischen Meinungen vertraut[1]. So darf nach ihnen der von der Welt getrennte Gott durch nichts Körperliches befleckt werden, er ist die Ursache vor der Ursache, er ist seiner Würde und Natur nach über alles Denken und Sein erhaben, er ist nicht *νοῦς, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον* (Archytas b. Stob. ecl. I 280, 14)[2]. Übrigens erhebt auch Philon seinen höchsten Gott über alles Prinzip und den Gründer des Seins[3].

Es ist eine natürliche Folge, daß diese von allen geteilten, veränderlichen, körperlichen Dingen unbewegte Einheit, die stets für sich bleibt, ein anderes Wesen braucht, in dem sie wirkende Ursache wird. So hat sich denn nach Hermes Gott, obwohl sich selbst genügend, emaniert, so ist der *αὐτάρκης* ein *αὐτοπάτωρ* geworden (Jambl. VIII 2). Er ist *τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργός* (Herm. b. Lact. inst. VII 18, 3), und erst der zweite Gott ist der Anfang und Gott der Götter, *μονὰς ἐκ τοῦ ἑνὸς, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας. ἀπ' αὐτοῦ γὰρ ἡ οὐσιότης καὶ ἡ οὐσία, διὸ καὶ οὐσιοπάτωρ καλεῖται. αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν εστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται*[4]. Im Zweiten bekommt also der Erste Gestalt[5], jene höchste Gottheit, die über allen Göttern thront und nur durch Schweigen verehrt wird (Jambl. VIII 3). Es gibt in der Tat nur einen einzigen Gott,

---

[1] instar multorum sei der pythagoraisierende Platoniker Albinos genannt, s. darüber Zeller, *Philos. d. Gr.* III 1 [4], 843.

[2] Zeller, *a. a. O.*, III 2 [4] 133 ff.

[3] z. B. quaest. in Exod. II 68, 515 A: primus est ille, qui maior est etiam uno vel unico et principio. deinde entis verbum, seminativa entium vere essentia.

[4] Jambl. ebd. Nach einer anderen Anordnung jedoch ist im Anfang *τὸ ἓν ἀμερές*, in dem das Erste, was denkt und gedacht wird, sich befindet. An der Spitze der himmlischen Götter steht Kneph, der Nus, der sich selbst erkennt und anderer Erkenntnisse auf sich lenkt.

[5] Dieser zweite Gott ist also eigentlich höher zu stellen als das Erste, das erst in ihm seine Gestaltung bekommt. Es ist schon Harleß, *Das Buch von den Mysterien*, München 1858, S. 20 f. aufgefallen, daß das in Widerspruch zu dem eigentlichen Emanationsgedanken steht, der etwa zum Ausdruck kommt bei Porphyr. sent. 13: *πᾶν τὸ γεννῶν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ χεῖρον αὐτοῦ γεννᾷ.*

andere Götter heißen nur uneigentlich so, wie auch Philon somn. I 229 sagt: der wahre Gott ist nur einer, der gewöhnlich so genannten gibt es mehrere.

Diese hochgespannte Transcendenz kann natürlich keine philosophische Bedeutung bekommen, sie ist von vornherein für jede Betrachtung unfruchtbar, zumal ja auch noch das zweite Prinzip von der unreinen und vergänglichen Materie nicht berührt werden darf. Der Gedanke, daß der höchste Gott über der Welt abgeschieden und erhaben throne und für die Berührung mit der Materie einen zweiten nötig habe, findet sich auch sonst bei Hermes. So wird im Asclepius 51, 13 (Thomas) der höchste Gott rector gubernatorque sensibilis dei eius genannt, qui in se circumplectitur . . . omnem rerum substantiam . . . et omne quicquid est quantumcumque est. Der erste Gott steckt also nicht im Kreise der Materie, sondern thront fern von allem Körperlichen jenseits des Himmels (65, 3). Zur Berührung mit der Welt hat er seinen *διοικητής*, der zwischen Himmel und Erde seinen Platz hat und Juppiter heißt. Die Herrschaft aber über Erde und Meer hat Juppiter Plutonius, der für das tierische und pflanzliche Leben sorgt. Die wahre Bezeichnung des zweiten Gottes erscheint Poimandres I 9, wo es heißt, daß Gott der Nus, der Mannweibliche, *ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον νοῦν δημιουργόν*. Auch im 10. Traktat, z. B. 18, wird außer dem höchsten Gotte ein *νοῦς δημιουργός* angenommen. Vielleicht darf man auch II 12 heranziehen, wo der höchste Gott, der *πατήρ* und das *ἀγαθόν* als gesondert gedacht wird vom *ἀσώματον*, dem *τόπος ἐν ᾧ πᾶν κινεῖται*, der *νοῦς καὶ λόγος* ist. Sollte die Beziehung richtig sein, so würde das allerdings wieder an die überspannte Unterscheidung bei Jamblich erinnern. Die Grundauffassung, auf die es uns hier ankommt, ist jedenfalls klar. Einzelheiten wie der *λόγος* oder *νοῦς* als *δημιουργός* werden später zu besprechen sein.

Wenn wir von einer Unterscheidung zwischen Gott und dem Demiurgen hören, denken wir natürlich gleich an die Gnostiker, an Vorstellungen, wie wir sie etwa bei Simo Magus treffen (Clement. Hom. II 22, besonders XVIII 1, 11), oder bei Valentinos (Norden, Agnostos Theos 109), oder, um noch ein Beispiel aus den unendlich vielen herauszugreifen, in der koptischen Schrift des Codex Brucianus (C. Schmidt, Texte u. Unters. VIII (1892) 278), wo

das Erste der *αὐτοφυής* und *αὐτογέννητος τόπος* genannt wird, während der zweite *τόπος δημιουργός*, Vater, *λόγος*, Quelle, *νοῦς*, Mensch, *ἀίδιος* und *ἀπέραντος* heißt; er ist der Vater des Alls, während der erste *τόπος*, der also auch *πρὸ νοῦ* ist, der erste Vater des Alls genannt wird. Bekannt ist ja die Scheidung des Judengottes, der zum Demiurgen herabsinkt, vom höchsten Gott (Harnack, D. G. 1[4] 269, 272; Kroll, or. chald. 68). In der Tat ist diese Lehre von Gott ein Kriterium der Gnosis (Baur, Gnosis 218). Doch ist die Scheidung, um die es sich handelt, nicht auf das spezifisch Gnostische beschränkt. So unterscheidet auch Philon zwischen der verborgenen, transcendentalen, über jede Bezeichnung hinausgehobenen Wesenheit Gottes und anderseits der offenbarten und mitgeteilten, von welcher der erste Übergang zur Schöpfung ist. Diese Differenzierung des göttlichen Wesens, die sich auch direkt als Scheidung zweier göttlicher Personen herausstellt, ist bei ihm sogar recht häufig[1]. Bekanntlich ist u. a. in dem Sinne von zwei Göttern, die sich wie Abbild zum Vorbild verhalten, auch das Wort der Genesis I 27 gedeutet: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ*[2]. Auch in den Fragmenten des Numenios nimmt die Spekulation über den höchsten Gott und sein Verhältnis zum *δημιουργός*, wie er für gewöhnlich kurz genannt wird, einen breiten Raum ein. Es schien dem Numenios, da er als Neupythagoreer den Gegensatz der Prinzipien auf die Spitze trieb, unmöglich, daß Gott selbst auf die Materie eingewirkt habe[3]. So bezog er denn den weltbildenden Gott Platons auf ein vom höchsten Gott verschiedenes Wesen. Auf Platon beruft er sich auch für die Lehre, die er in den Worten gibt (Euseb. pr. XI 18, 23): *ὦ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν* (gemeint ist *δημιουργός*) *οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος*[4]. Der erste Gott ist für ihn *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων καὶ βασιλεύς* (Euseb. XI 18, 8), bei ihm ist *στάσις*, er ist *περὶ τὰ νοητά*, wäh-

---

[1] Ein beliebiges Beispiel: leg. alleg. III 96.

[2] Bei der Logoslehre werden wir näher auf die Unterscheidung der zwei Gottheiten eingehen.

[3] Vielleicht ist er auch direkt vom Gnostiker Valentinos abhängig, Norden, *Agnostos Theos* 109.

[4] Ein anderes Beispiel etwa XI 18, 3. S. auch W. Kroll, *De oraculis chald.*, Breslauer philol. Abh. VII 1, der S. 68 über diese Frage handelt.

rend der schaffende *δημιουργός κινούμενος* und *περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά* ist (Euseb. XI 18, 20 f.)

In diese Gedankenwelt reihen sich also die hermetischen Vorstellungen ein. Jedenfalls ist die Einheit des höchsten Gottes mit aller Macht aufrecht erhalten [1], um so mehr, als zuweilen neben ihn, das gute Prinzip, die andere Spitze, das Prinzip des Bösen, neben Gott die *ὕλη*, die präexistierende Materie gestellt wird, so daß ein Dualismus der Prinzipien entsteht, der seinen scharfen Ausdruck etwa in den Worten P. VI 4 erhält: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ* [2]. Dualismus und Streben nach Transcendenz gehen ja Hand in Hand.

Nun muß man freilich nicht meinen, die hermetischen Schriften bewegten sich durchweg auf dieser Höhe des Gottesbegriffes. Neben diesen Vorstellungen stehen vielmehr noch die hausbackenen Platons von Gott als dem *δημιουργὸς πάντων* und die poetisch pantheistischen Gedanken der alten Stoa.

Dies mag zur allgemeinen Orientierung genügen. Wir werden nunmehr die einzelnen Bestimmungen des göttlichen Wesens der Reihe nach durchsprechen; erst so wird uns die Mannigfaltigkeit des hermetischen Gottesbegriffs aufgehen.

2. Allgemeine Bestimmungen des göttlichen Wesens.

a) Lokalisierung Gottes und ihre Folgen.

An einer S. 4 schon genannten Stelle des Asclepius (65, 3) hörten wir folgende Vorstellung von Gott: supra verticem caeli

---

[1] P. IV 8, V 8, XI 9. 11, Jambl. myst. VIII 2. Man könnte hier aus der mandäischen Lehre die Worte des ersten Stückes des rechten *Genzâ*, p. 6, Brandt, *mandäische Schriften*, Götting. 1893, 12 anwenden: „Gott hat keinen Vater, der älter wäre denn er, und keinen Erstgeborenen [zum Bruder], der vor ihm gewesen wäre; er hat keinen Bruder, der ihm seine Portion zerteilte, und keinen Zwillingsbruder am gemeinschaftlichen Anteil.“ Es sei noch einmal erwähnt, mit welcher Ausdauer Philon stets die Einheit des höchsten Gottes betont, daß es nur einen Gott, einen *ποιητής* und *πατήρ* und *δεσπότης* gebe, z. B. conf. ling. 170; opif. m. 100 (von Philolaos); 171 Anf.; leg. alleg. III 82; de mundo 601 M.

[2] Daß hiergegen IX 4 polemisiert wird mit den Worten: *χωρίον γὰρ αὐτῆς* (d. i. *κακίας*) *ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὥς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες* darf uns nicht wundernehmen, ändert aber auch nichts an der obigen Bemerkung.

consistens ubique est omniaque inspicit, si[1] est enim ultra caelum locus sine stellis ab omnibus rebus corpulentis alienus.

Hier kommt eine ganz bestimmte Lehrmeinung zum Ausdruck, die freilich nicht in Griechenland, sondern in Syrien entstanden ist[2], die aber doch wohl schon an griechische Gedanken anknüpfen konnte, falls man einer Stelle des Sextus Glauben schenken kann, der die Meinung schon für Aristoteles in Anspruch nimmt[3]. Wir treffen dieselbe Vorstellung noch im Schlußgebet des Asclepius an, in dem der deus exsuperantissimus angerufen wird, der eine Übersetzung des *Ζεὺς* oder *Θεὸς Ὕψιστος* oder *Παννπέρτατος* ist, d. i. eben des Gottes, der als Lenker den höchsten Platz der Welt inne hat[4]. Die Vorstellung beruht wohl im Grunde auf der spezifisch chaldäischen Welteinteilung, von der später die Rede sein wird. Wie sie in Griechenland festen Fuß fassen konnte, können wir noch erkennen. Wir wissen, daß nach der Lehre der jüngeren Stoiker das Urpneuma von den Elementen nicht vollständig aufgezehrt wird, sondern daß ein Rest in Gestalt des Äthers am äußersten Ende der Welt wohnen bleibt, und daß von ihm als Gott oder Weltherrscher die Welt regiert wird[5]. Jetzt verstehen wir die Worte Tertullians Apolog. c. 47 (St. v. fr. II 1034, Varro ant. rer. div. fr. 14 Schmekel): deum esse positum vero extra mundum Stoici (putant), qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc. Nach der zugrunde liegenden Quelle sind wir bei dem Philosophen aus Apamea als dem Vermittler dieser Vorstellung angelangt[6].

---

[1] So lese ich mit Thomas statt sic, vgl. noch 73, 3, P. XI 19.

[2] F. Cumont, *Die orient. Relig. im röm. Heidentume,* übers. v. Gehrich, Lpz. 1910, 153. 158. [3] Pyrrh. Hypot. III 218 (St. v. fr. II 1037): *Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν εἶναι θεὸν καὶ πέρας τοῦ οὐρανοῦ.*

[4] Vielleicht muß man diesen Titel aber dem Übersetzer zuschreiben, da ihn der Pap. Mimaut (Reitzenstein, *Arch. f. Rel.* VII (1904) 396) nicht hat. Der röm. Titel, nicht erst die Vorstellung, die schon das Somnium Scipionis kennt, und die wohl jedenfalls Poseidonios von den Chaldäern mitgebracht hat, ist im Römerreich seit Commodus nachzuweisen. Das ist das Ergebnis der Untersuchung Cumonts, Jupiter summus exsuperantissimus (*Arch. f. Rel.* IX (1906) 323—336). Übrigens werden wir auf diese Vorstellung von Gott bei Gelegenheit der *ὀγδοάς* wieder zu sprechen kommen. [5] Stein, *Psychol. d. Stoa,* Berl. Stud. III 1 (1886) 33 f. Aët. pl. I 7, 33 (Diels, *Dox.* 305, 15).

[6] vgl. auch Philon quaest. in Exod. II 40, 497 A.: post autem mundum non est locus sed deus; Apul. *de Plat.* I 95, 9 deus ultramundanus. Eine

Jedenfalls thront also der höchste Gott hoch erhaben über dem Getriebe und dem Lärme der Welt, und es stellt sich dabei von selbst die Vorstellung ein, daß dort oben um ihn ewiger Friede und unwandelbare Stille herrscht; er wohnt in der Stille; das steht allerdings nicht bei Hermes, sondern nur die Forderung, Gott mit Stillschweigen zu verehren (Jambl. VIII 3, P. I 31). Das hat neben anderen Ursachen, wie wir später bei der Gottesverehrung sehen werden, den Grund, daß eben Gott selbst als im Schweigen wohnend gedacht ist.

Daß die *σιγή* auf Gott — vielleicht auch auf die ganze Welt — bezogen wird, der schweigend über allem wohnt, sehen wir ganz deutlich z. B. in den oracula chaldaica (Kroll or. chald. 16). Es ist uns auch sonst in der Gnosis recht geläufig. So heißt es in der 2. koptischen Schrift des cod. Brucianus (23a), daß der in der *μονάς* sich befindliche *μονογενής* in einer Stille (*ἡσυχία*) oder in einer Einöde (*ἤρεμος*) wohnt[1]. Sehr oft wird Gott geradezu die *σιγή* genannt, z. B. um bei demselben Werke zu bleiben, ebd. 49a und 58a[2]. Man braucht ja auch nur an die bekannte Hypostase der *σιγή* zu denken. Übrigens ist ganz dieselbe Vorstellung schon bei Philon in aller Deutlichkeit nachzuweisen[3].

Eine andere Folge dieser Lokalisation Gottes ist, daß er über aller Veränderung und Bewegung unbeweglich dasteht[4]; wozu noch die Vorstellung tritt, daß das, was die Bewegung veranlaßt, selbst unbewegt sein muß[5], wie uns das Poim. II 6, wo

---

Variation dieses Gedankens, die auch nahe genug an Poseidonios heranrückt, findet sich im *Somn. Scip.*, nach dem Gott nicht direkt als außerhalb der eigentlichen Welt, sondern noch in der Fixsternsphäre gedacht zu sein scheint. Dieselbe Vorstellung auch in *π. κόσμου* 397b 24, vgl. 400a 4. S. Capelle, *N. J.* 15 (1905) 559.

[1] Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 291. *ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ* ist, wie ich nachträglich sehe, auch der Gott Valentins, Eiren. I 1, 1.

[2] Schmidt, *ebd.* 307 und 312f.

[3] So sagt er quaest. in Genes. IV 1, p. 240 A: mens autem sapientis, quando in quiete et pace secura sedeat, illam quae secundum intelligibilem vitam laboris nesciam, similitudinem vere entis dei volens imitari quantum fieri possit.

[4] s. z. B. Ascl. c. 31f.

[5] zu der aristotelischen Vorstellung, die hier anklingt, vgl. Zeller II 2[3], 377 (Capelle, *N. J.* 15 (1905) 559, 10).

auf Gott, der *ἐν ἑστῶτι* ist, die Rede kommt, deutlich wird. Um Parallelen zu dieser Ansicht brauchen wir nicht verlegen zu sein. *ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἱδρύμενος πάντα κινεῖ καὶ περιάγει,* heißt es *π. κόσμου* 400b 11 von Gott, und erst bei Philon begegnet uns dieser Gedanke alle Augenblicke wieder [1]. Ja, er wehrt sich ausdrücklich gegen die eigentlich aristotelische Behauptung, daß es unziemlich sei, sich Gott so ewig ruhend ohne Tätigkeit [2] vorzustellen [3]. Gerade die Gottesbezeichnung *ὁ ἑστώς* muß ziemlich verbreitet gewesen sein; wir finden sie außer bei Philon (z. B. mut. nom. 54, post. Cain. 19 Schl.) u. a. auch bei Simon von Gitta [4]; sie ist von den Vorstellungen vom *πρῶτος* und *δεύτερος θεός* nicht zu trennen [5]. Sehr deutlich kommt sie in den Worten des Numenios (Euseb. pr. XI 18, 20) zum Ausdruck: *δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἑστώς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλίν ἐστι κινούμενος, ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ' ἧς ἥτε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἀίδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα* [5]. Für ihn ist überhaupt der erste Gott einfach, unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und deshalb auch untätig, *ἀργὸς ἔργων ξυμπάντων,* wie wir früher schon hörten (Euseb. XI 18, 8), rein der Betrachtung lebend (Zeller III 2 [4], 237).

---

[1] so z. B. post. Cain. 23: *τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἑστὼς ὁ θεός ἐστι, τὸ δὲ κινητὸν ἡ γένεσις*; ebd. 29: *θεοῦ μὲν ἴδιον ἠρεμία καὶ στάσις κτλ.*, quaest. in Genes. I 42 p. 28 A: suprema vero causa stabilis est et immobilis, ut antiquis placet; post. Cain. 19 Schl.: *ὁ θεὸς ἑστὼς ἔφθακε πάντα.* Ph. soll ja auch eine Schrift verfaßt haben: *ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον.*

[2] Dieser Gedanke, daß *ἀργία* eine Gottes unwürdige Bezeichnung sei, ist auch bei Hermes oft ausgesprochen. Beim Pantheismus kommen wir darauf zu sprechen.

[3] provid. 6 p. 4 A. Für Gottes Unbeweglichkeit beruft er sich auch auf Philolaos opif. m. 100.

[4] Clem. hom. II 22. 24, XVIII 12. 14. Hippol. ref. haer. VI 9. 13.

[5] S. auch Euseb. XI 10, 2, Reitzenstein *Poim.* 305. Auch vom *ὄν* allein wird die Unveränderlichkeit und Bewegungslosigkeit behauptet: Num. b. Euseb. pr. XI 10, 5 vgl. Philon, post. Cain. 28, Joseph, adv. Ap. II 16, 167. Der aristotelische Gedanke vom unbeweglichen *πρῶτον κινοῦν* begegnet oft wieder, z. B. bei Ptolemaios im Almagest (Boll, *Studien über Claudius Ptolemäus,* Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894) 68).

b) Gott *αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος καὶ μονοπάτωρ, μονογενής*, Gott und der *νοῦς*.

In der schon angeführten hermetischen Stelle (Jambl. myst. VIII 2) wird der höchste Gott *αὐτοπάτωρ, αὐτόγονος καὶ μονοπάτωρ* genannt. Mit diesen eigenartigen Worten wird man ferner den Titel *προπάτωρ* zusammenhalten, den in der *Κόρη κόσμου* der höchste Gott (Stob. ecl. I 388, 16) und gleichzeitig Kamephis, von dem Isis ihre Offenbarung hat (394, 27), führen. Diese Namen sind durchaus nicht singulär. So findet sich *προπάτωρ* im Pariser Zauberpap. 942; oder in Entsprechung des *ἓν ἀγέννητον, πάντων πατὴρ* des Basilides (Epiph. 24, 1) als Terminus bei den Valentinianern (Eiren. I 1, 1; 12, 3; II 6, 3); ähnlich *προαρχή* (I 1, 1) und *αὐτοπάτωρ* (Epiph. 31, 5)[1]. Ähnliche Wortverbindungen braucht Eiren. I 5, 1, indem er vom *δημιουργός* der Valentinianer sagt: *καὶ μητροπάτορα καὶ ἀπάτορα καὶ δημιουργὸν αὐτὸν καὶ πατέρα καλοῦσιν.* Also nicht nur der höchste Gott erhält solche Titel sondern auch der *δημιουργός*; wie denn auch tatsächlich für beide *προπάτωρ* sich nachweisen läßt[2]. Wir danken es den Untersuchungen Wobbermins, daß wir hier einigermaßen klar sehen. Diese ganzen Ausdrücke gehören nämlich höchstwahrscheinlich der Mysterienliteratur, besonders der orphischen, an[3]. In denselben Kreis von Worten, dem eine Reihe anderer Termini wie *αὐτοφυής, αὐτογένεθλος* usw. angehören, ist vielleicht auch *μονογενής* zu rechnen, wie Gott und der *λόγος* von Hermes bei Suidas s. v. *Ἑρμ.* genannt werden[4].

Mit Gottes Wesenheit ist der *νοῦς* verbunden, denn *ὁ νοῦς . . . ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴγε τίς ἐστιν οὐσία*

---

[1] Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* Gött. 1907, 84.

[2] Wobbermin, *Religionsgesch. Studien,* Berlin 1896, 85, für die ganze Frage s. auch S. 80f.

[3] Treffende Belege auch bei Raabe, *Texte und Unters.* IX (1893), 65.

[4] über *θεὸς μονογενής* s. Wobbermin 114 ff. Der Ausdruck *μονογενής* von Gott, der seinen *υἱὸς μονογενής* emaniert habe, wird wohl in dem *λόγος τέλειος* gestanden haben, von dem der Ascl. eine Übersetzung ist. Wenigstens heißt es im Anschluß an das auch bei Lact. inst. IV 6, 4, Ascl. 43, 1 überl. Fragment in der Schrift des Anthimus v. Nicomed. de sancta Ecclesia (Mercati in *Studi e Testi* 1901, 97) *ὅθεν αὐτῷ καὶ ὁ μονογενὴς θεὸς παρὰ τὸν θεῖον Ἰωάννην λέγοντα υἱὸν μονογενῆ προσερρύη.*

θεοῦ. Der Nus ist mit Gott vereint wie das Licht mit der Sonne (P. XII 1)[1]; oder er wird als besonderer Teil Gottes gedacht, so wenn es XII 9 heißt: *ὁ νοῦς ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή.* An anderen Stellen wie V 11 wird er aber mit Gott wieder direkt identifiziert, wie denn auch Hermes auf die Frage, was Gott sei, u. a. antwortet: *σοφώτατος νοῦς*[2]. Ja, der Begriff Nus ist schon so abgegriffen, daß vom ersten Nus ein zweiter geschieden werden kann, vom mannweiblichen (!) *Νοῦς θεός* der *Νοῦς δημιουργός* (P I 9)[3].

Kein Wunder, wenn man bedenkt, daß seit Anaxagoras dieser Begriff für das höchste Wesen gebräuchlich ist. Wir müssen es uns versagen, die Verwendung des *νοῦς* für Gott bei Platon, Xenokrates, dann vor allem den Stoikern und schließlich bei den jüngeren Philosophen, vor allem Philon zu verfolgen[4]. Erwähnt sei nur noch, daß auch im Gnostizismus dieser Gebrauch keineswegs verloren gegangen ist; der *νοῦς* findet sich auch da in derselben unverstandenen Hypostase, sodaß vom ersten *νοῦς*, der in *ἡσυχίᾳ τινί* thront, der zweite, der *κινούμενος* gesondert wird[5]. Man kann es wirklich nur aus der Abnutzung des Begriffes und noch mehr aus dem bis zur Manier gesteigerten Streben nach einem reinen, transcendenten Gottesbegriff erklären, wenn Gott nun auch noch über diesen wahrhaftig genugsam transcendenten *νοῦς* gestellt wird, wie II 14: *ὁ θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν.*

---

[1] Genau hingesehen, soll damit aber doch nicht eine direkte Identifizierung von Gott und Nus ausgesprochen sein; das zeigt eben das Bild: *ὁ νοῦς οὖν οὐκ ἔστιν ἀποτετμημένος τῆς οὐσιότητος τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἡνωμένος, καθάπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς.*

[2] Stob. ecl. I 34, 5; 399, 8 wird Gott zum *ἄφθαρτος νοῦς*.

[3] Eigentlich gehört auch die Sonderung des menschlichen Nus von Gott, etwa XII 18 f. hierher. In I 6 sind der göttl. und menschl. *νοῦς* so durcheinander gewirrt, daß trotz Reitzensteins und Zielinskis Annahme von Interpolationen keine Klarheit zu erzielen ist, s. W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 809.

[4] Um doch wenigstens ein paar willkürlich aufgegriffene Beispiele zu geben, so mache ich für Platon aufmerksam auf Aët. plac. I 7, 31 (Diels *Dox.* 304 a 5 b 26). Daß bei Xenokrates der *νοῦς* der *πρῶτος θεός* war, sehen wir noch bei Plut. Is. 374 c (s. Heinze, *Xenocr.*, Leipzig 1892, 35). Für die Stoiker begnüge ich mich auf Diels, *Dox.* 587, 17; 588, 4 zu verweisen. Bei Philon ist der *νοῦς τῶν ὅλων* ganz gebräuchlich, z. B. migr. Abr. 193; Gott ist der *νοῦς τοῦ παντὸς ὁ μέγιστος καὶ τελειότατος*, spec. leg. I 18.

[5] s. Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 631.

Schon oben haben wir gesehen, wo diese überspannten Gedanken gewachsen sind. Wir erinnern uns noch einmal der Worte des Archytas bei Stob. ecl. I 280, 14, daß das sich selbst Bewegende, Unsichtbare, daß Gott nicht *νοῦς ἀλλὰ καὶ νόῳ τι κρέσσον* sei[1]. Derselbe Fortschritt im Gottesbegriff ist auch in den oracula chaldaica zu verzeichnen (Kroll, S. 12). Erwähnt sei ferner noch das Fragment Philons bei Euseb. pr. VII 13, 2: *ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις· τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστῃ καί τινι ἐξαιρέτῳ καθεστῶτι ἰδέᾳ οὐδὲν θέμις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι.* Das ist ein gewaltiger Fortschritt gegen frühere Anschauung, wie sie etwa noch Cicero hat, der Tusc. I 66 aus seiner consolatio zitiert: nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno.

c) Negierung von Eigenschaften Gottes unter Einwirkung der Transcendenz.

Das Streben nach einer möglichst reinen Auffassung des Urwesens geht so weit, daß ihm, wie es scheint, sogar das Selbstbewußtsein abgestritten wird. Die fragliche Stelle lautet P. II 5 *νοητὸς γὰρ πρῶτος ὁ θεός ἐστιν ἡμῖν, οὐχ ἑαυτῷ, τὸ γὰρ νοητὸν τῷ νοοῦντι αἰσθήσει ὑποπίπτει. ὁ θεὸς οὖν οὐχ ἑαυτῷ νοητός. οὐ γὰρ ἄλλο τι ὢν τοῦ νοουμένου ὑφ ἑαυτοῦ* <*οὐ* adi. Zielinski[2]> *νοεῖται. ἡμῖν δὲ ἄλλο τί ἐστι, διὰ τοῦτο ἡμῖν νοεῖται.*

Bei Besprechung dieser Stelle meint Zeller (246, 2), es solle damit nur die Unmittelbarkeit des göttlichen Selbstbewußtseins ausgedrückt, nicht aber geleugnet werden, daß Gott sich selbst denke. Sehr viel Wahrscheinlichkeit scheint das aber bei dem Gott, der selbst vor dem Nus ist, nicht zu haben. Es liegt nach dem Wortlaute offenbar der Gedankengang vor, den ich allerdings erst als plotinisch kenne, daß jedes Denken die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraussetzt; das Urwesen aber als das

---

[1] vgl. W. Kroll *R. E.* VIII 1, 805; Zeller III 2⁴ 133, 2.

[2] und übersetzt *Arch. f. Rel.* VIII (1905) 337, 2: „denn da er, der Denkende, vom Gedachten nicht verschieden ist, kann er von sich selber nicht gedacht werden.“ Doch läßt sich auch die andere Lesung halten.

Selbstgenügsame schlechthin kann kein Prinzip neben sich haben, dem es sich wie das Denkende dem Gedachten zuwenden kann; es muß ihm deshalb das Selbstbewußtsein abgesprochen werden[1]. Ob der Gedanke bei Plotin originell ist, weiß ich nicht; er braucht es jedenfalls nicht zu sein, wenn man sich gewärtig hält, wie weit die Transcendenz schon in neupythagoreischen Kreisen gediehen war.

Daß wir bei der richtigen Deutung sind, zeigt uns auch die Polemik gegen diese einzig dastehende Ansicht. Gott ist ipsi soli sensibile atque intellegibile, heißt es Ascl. 74, 20[2], weil er eben Alles und Alles er ist, also aus pantheistischen Vorstellungen heraus gesagt. Eine ausdrückliche, direkte, scharfe Reaktion gegen die Ansicht findet sich P. IX 9: *ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὥσπερ ἐνίοις δόξει* (so Zielinski, vgl. § 4 *ἐροῦσιν*) *ἀναίσθητός ἐστι καὶ ἀνόητος*[3]. *ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι.* Daß die beiden in Betracht kommenden, an sich doppeldeutigen Worte nicht gebraucht sind zur Bezeichnung des Objektes unserer Erkenntnis, zeigt der Zusammenhang. Freilich die Beweisführung ist recht matt und wieder aus einer Art von pantheistischem Realismus versucht: *αὐτὸς ἅπαντά ἐστιν, οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς. καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις τοῦ θεοῦ, τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν.*

Die Negierung von Eigenschaften Gottes unter Einwirkung einer hochgespannten Transcendenz erstreckt sich auch auf andere

---

[1] s. Zeller 541 f. Nachträglich finde ich aus der Gnosis Cod. Bruc. 57 a, Schmidt *a. a. O.* 312: „Ich preise dich, o sich selbst nicht denkendes Licht."

[2] vgl. XIII 6, das *ἀληθές* ist das *αὐτῷ καταληπτόν.*

[3] Daß Gott die *αἴσθησις*, ja sogar die prudentia abgestritten wird, geht nach Cic. n. d. I 30 schon auf Platons Leges zurück. Als *ἀσώματον* careat enim sensu necesse est, careat etiam prudentia, careat voluptate (gedacht ist an p. 821 A, Platon meint das aber nicht). Man sieht, wie tief die Wurzeln der Transcendenz hinabreichen. Zielinski, *a. a. O.* 337 hält *καὶ ἀνόητος* für interpoliert in gedankenloser Parallelisierung von *αἴσθησις* und *νόησις*. Aber in der Begründung steht doch wieder *αἴσθησις* und *νόησις* zusammen. Sollte auch das nur gedankenlose Parallelisierung sein? Gerade aus dieser Stelle kann man schließen, daß entweder in jener Stelle II 5 *ἀνόητος* nicht nur den Sinn von Selbstbewußtsein haben soll, oder daß sonst irgendwo bei Hermes dem Urwesen die *νόησις* abgestritten worden ist (vielleicht Jambl. VIII 2 *οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλοτι?*). Wie sollte auch der, welcher über dem *νοῦς* steht, ganz unberührt von ihm ist, *νόησις* haben? Ich meine, die Postulierung des *ἀνόητος θεός* ist nur eine Folgerung jener überspannten Transcendenz.

Bestimmungen. Wie Gott nicht Nus, sondern vor und über dem Nus ist, so hat er auch als Urgrund alles Seins das Sein unter sich, er ist, wie es Stob. ecl. I 293, 12 heißt, das *προόν*, aus dem jegliches Sein entspringt, oder *προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας* (Jambl. myst. VIII 2), oder *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν* ebd.[1]; so kann man ihn denn sogar *ἀνουσίαστος*[2] nennen, ihm also gar das Sein aberkennen.

Diese Vorstellung klingt an gnostische Bestimmungen an. So wissen wir von Basilides (Hippolyt VII 20f.), daß auch er in dem Bestreben, Gottes Wesen möglichst rein, d. h. negativ zu bestimmen, ihm das Sein abgestritten hat[3], und für Valentin ist Gott *Αἰὼν προών* (Eir. I 1, 1). Speziell das Prädikat *προόν* führt bei Hermas das *πνεῦμα*, die Seele des Menschen; so sagt er Sim. V 6, 5 *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἣν ἠβούλετο.* Freilich die philosophische Begründung datiert, soviel wir sehen können, erst von Plotin, bei dem ja überhaupt die Bestimmungen des transcendenten Gottes ganz besonders ausgebildet sind. Doch braucht das natürlich für unsere Schriften nichts zu besagen.

Auf alle möglichen Eigenschaften Gottes wird diese Negierungsmethode angewandt. Er ist nicht *νοῦς, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν*, er ist *οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα, οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι* P. II 14[4]. Doch darf man dabei freilich nicht vergessen, daß diese extremen negativen Bestimmungen eigentlich nur Ausnahmen bilden. Daneben sind durchaus noch die älteren in Kurs, und wie nach althergebrachter Weise das *ὄν* oder *ὄντως ὄν* stehende Bezeichnung für Gott ist, so wird er auch von Hermes bei Cyrill c. Jul. I 555 genannt *καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα*, oder sein Wesen wird ebenda mit schon etwas mehr

---

[1] Man sieht den beiden letzten Bezeichnungen nicht an, daß die eine vom ersten, die andere vom emanierten Gotte gebraucht wird.

[2] Die Entwicklung des Seinsbegriffes zu diesem Radikalismus können wir noch P. XII 1 beobachten, wo es von der *οὐσία* Gottes heißt: *εἴγε τίς ἐστιν οὐσία θεοῦ· καὶ ποία τις οὖσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς οἶδεν.*

[3] vgl. auch, was Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 348 zu den kopt. Schriften des Cod. Bruc. zu bemerken hat.

[4] nahe kommt an die letzte Bestimmung heran Philon, somn. I 75.

Neigung zur Steigerung definiert: vor allem Anfang *ἓν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινός.* Die letzte Art von Bestimmungen ist uns von den Neupythagoreern her geläufig. So nennt Archytas Gott *αἰτίαν πρὸ αἰτίας* (Syrian. ad Aristot. Metaph. 166, 4 Kr., Mull. II 117 b), und nach Theon von Smyrna 20, 19 Hiller (Mull. ebd.) setzen mit Ausnahme von Archytas und Philolaos die meisten vor die Monas noch die erste Monas. Ähnliches findet sich bei Philon, der praem. et poen. 40 Gottes Wesenheit als *μονάδος πρεσβύτερον* bezeichnet und opif. m. 8 Gott nennt *κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὰ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν.*

Doch bleiben wir zunächst bei den mehr negativen Bestimmungen. Es ist natürlich eine fundamentale Bedingung jedes halbwegs edlen Gottesbegriffes, ohne daß er gleich schon zu schwindelnder Höhe emporgehoben zu sein braucht, daß anthropomorphe Aussagen vom höchsten Wesen ferngehalten werden, will heißen, daß vornehmlich die Affektlosigkeit Gottes betont wird. Im Anfang des VI. hermetischen Traktates finden wir darüber eine längere Auseinandersetzung[1]:

Gott *οὔτε γὰρ ἐνδεής ἐστί τινος, ἵνα ἐπιθυμήσας αὐτὸ κτήσασθαι κακὸς γένηται· οὐδὲ τῶν ὄντων οὐδὲν ἀποβλητόν ἐστιν αὐτῷ, ὃ ἀποβαλὼν λυπηθήσεται. λύπη γὰρ κακίας μέρος. οὔτε κρεῖττον αὐτοῦ ἐστιν οὐδέν, ὑφ᾽ οὗ πολεμηθήσεται, οὐδὲ σύζυγόν ἐστιν αὐτῷ εἰς τὸ ἀδικηθῆναι. οὔτε ἀνήκοον, ᾧ ὀργισθήσεται, οὔτε σοφώτερον, ὃ ζηλώσει.*

Nachdem schon Xenophanes und Empedokles gegen die anthropomorphen und anthropopathischen Göttervorstellungen aufgetreten waren, hat sich besonders Platon um die Affekt- und Bedürfnislosigkeit Gottes bemüht. Sein einiger und ewiger Gott ist frei von Lüge[2], Neid[3] und allen Leidenschaften, ist über Lust und Schmerz erhaben[4]. Daß Aristoteles dasselbe denkt, ist selbstverständlich. Besonders übertrugen dann die Stoiker ihr

---

[1] freilich hier, nicht um direkt zu beweisen, daß Gott *ἄποιος* sei, sondern nur, daß ihm als einzige Bestimmung und nur ihm das *ἀγαθόν* bleibe. Doch mag diese Partie immerhin unter den mehr negativen Definitionen Gottes stehen.

[2] Rep. II 380 D ff. Für die Eigenschaften, die Platon überhaupt seiner Gottheit beilegt, s. Zeller II 1, 786.

[3] Tim. 28 E. Phaedr. 247 A.

[4] Rep. II 377 E ff.; Phileb. 33 B.

ethisches Ideal der *ἀταραξία* auf die Gottheit. Auch trieb sie allein schon der scharf gefaßte Begriff des in ewig unveränderlicher Ruhe beharrenden Seins dazu, jede Bewegung, vor allem jedes *πάθος* von der Gottheit auszuschließen[1]. Alle griechischen Philosophen sind sich über die *ἀπάθεια* als notwendiges Attribut der Gottheit einig. Die große Masse freilich muß stets anderen Vorstellungen, die ja auch zu nahe liegen, sich zugewandt haben, da die Bekämpfung bei den Philosophen stets wiederkehrt. So nennt es noch Cicero nach Poseidonios Weibergerede und törichte Kindermärchen, sich die Götter mit menschlichen Fehlern, mit Begierde, Kummer, Zorn behaftet vorzustellen (n. d. II 70, vgl. off. III 102). Dieselben Gedanken finden sich auch noch in späterer Zeit bei Neupythagoreern[2], bei Clemens Alex.[3] u. a. Ganz besonders stark ist aber die Vorstellung bei Philon vertreten. Bei ihm heißt es: *ἄποιος γὰρ ὁ θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος* (leg. all. I 37). Gottes Bedürfnislosigkeit und Eigenschaftslosigkeit, die Freiheit von *ζῆλος, θυμός, ὀργαί* wird lang und breit begründet (deus immut. 57 ff.); er ist *οὐδενὶ ληπτὸν πάθει τὸ παράπαν* (ebd. 52), in ihm ist nur Vollkommenheit und Bedürfnislosigkeit (fr. p. 667 Anf.)[4].

Was für eine Stellung sollen nun wir kleinen Menschen zu diesem Gott einnehmen, der über alle Bestimmung erhaben, außerhalb des Getriebes der Welt in transcendenter Höhe thront?

---

[1] Pohlenz, *Vom Zorne Gottes* (in Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T. 12) Göttingen 1909, S. 5, auf dessen Buch, das die Vorstellungen bei den Juden, Griechen, Römern und im N. T. verfolgt, allgemein verwiesen sei. Nachträglich sei noch auf Norden, *a. a. O.* 14 aufmerksam gemacht.

[2] z. B. Euryphamus *περὶ βίου* b. Stob. ecl. V 914, 9 (Mull. II 15 Anf.) *οὔτε γὰρ ὁ θεὸς τὰς ἔξωθεν αἰτίας ποτιδεής ἐντι, φύσι γὰρ ἀγαθὸς ἐὼν κτλ.* zugleich die engste Parallele für den hermetischen Gebrauch der *ἀπάθεια*.

[3] Gott ist frei von allen Affekten: „Wo sollte denn auch Neid, Zorn, Begierde bei Gott herkommen, der niemanden zu beneiden oder zu fürchten braucht, den keiner verletzt, der nichts braucht?" Strom. IV 151 p. 315 St. (Pohlenz S. 30).

[4] Abrah. 202. Ja nicht einmal die beatitudo und felicitas läßt er seinem Gotte (quaest. in Genes. II 54 p. 134 A). Man sieht, wie schon in so früher Zeit die Negierung aller Gottesbegriffe der Transcendenz zuliebe eingerissen ist. Für die Bedürfnislosigkeit vgl. sonst noch etwa leg. all. II 1 f. Cherub. 44, quod omnis prob. lib. 2, 447 M.; quod det. pot. insid. 55, quaest. in Genes. I 55 = Harris S. 15; quaest. in Gen. II 54 p. 134 A. u. a.

Können wir uns denn überhaupt einen Begriff von seinem Wesen machen? Man sollte meinen, daß das nach dem, was wir bislang über ihn gehört haben, entschieden verneint werden müßte, und es ist tatsächlich auch so geschehen in allen Systemen, die eine hochgespannte Transcendenz aufweisen. Das wird von Cicero schon dem Platon beigelegt[1], es findet sich dann später bei den Gnostikern und vor allem außerordentlich oft bei Philon, der nicht müde wird, darauf hinzuweisen, daß Gott *ἀκατάληπτος* und *ἄγνωστος* sei[2]. Es mag Zufall sein, aber wir finden von dieser Konsequenz bei Hermes nicht viel. Nur einmal, in der *Κόρη κόσμου,* fällt überhaupt das Wort *ἄγνωστος*, und da in einem Zusammenhange, daß man es nicht ohne weiteres für eine Darstellung der *δόγματα Ἑρμοῦ* verwenden kann[3]. Vielleicht darf

[1] In der schon genannten Stelle n. d. I 30. Die mißverstandene platonische Stelle ist leg. 821 A.

[2] Nicht in Betracht kommen sollen natürlich, als von anderer Voraussetzung ausgehend, Gedanken wie sie in des Protagoras *περὶ θεῶν* zum Ausdruck kommen. (Cic. n. d. I 12, 29 nec vero Protagoras, qui sese negat omnino de deis habere, quod liqueat, sint, non sint, qualesve sint, quicquam videtur de natura deorum suspicari, vgl. dazu Philodem. de piet. c. 221 [p. 89, 1 G] Diels *Dox.* 535 a 17 b 3). — Bei den Gnostikern pflegt allgemein der höchste Gott genannt zu werden *πατὴρ ἄγνωστος*, *θεὸς ἄγνωστος*, *ἀκατονόμαστος θεός, ἄρρητος* usw., vgl. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* 84. Auch jüdische pseudepigraphe Verse behaupten die Unerkennbarkeit Gottes (Stählin in *Christs Literaturgeschichte* II 1 [5] 472). Für Philon siehe beispielsweise opif. m. 8, post. Cain. 169, spec. leg. I 36, de deo 4, 615 A. oder post. Cain. 15 *ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντὶ καὶ . . . ἀόρατος*. Selbst der Begnadete vermag Gott nicht restlos zu erkennen (quaest. in Exod. II 67, 514 A), Gott zeigt den Frommen *οὐχ οἷός ἐστιν, ἀμήχανον γάρ — ἀλλ' ὡς ἐνεχώρει γενητὴν φύσιν τῇ ἀπερινοήτῳ δυνάμει προσβαλεῖν* (fuga et inv. 141), vgl. quaest. in Genes. III 42 p. 210 A u. a. Das erinnert an P. XII 1, wo es von der *οὐσία* Gottes heißt: *καὶ ποία τις οὖσα τυγχάνει, οὗτος μόνος ἀκριβῶς οἶδεν.* Ähnlich übrigens auch Plutarch, s. Überweg-Prächter, *Grundriß* [10] 334. Ausführlicher, bis nach Persien hinein, ist den Spuren des *ἄγνωστος θεός* soeben Norden in seinem gleichnamigen Buche 65 ff. nachgegangen.

[3] Zu Beginn der Kosmogonie (386, 3) ist die Rede von *οὐρανοῦ κάλλος θεῷ καταφανταζόμενον τῷ ἔτι ἀγνώστῳ.* Kurz darauf (Z. 11) heißt es: *καὶ ἕως ὁ τῶν συμπάντων οὐκ ἐβούλετο τεχνίτης, ἀγνωσία κατεῖχε τὰ ξύμπαντα.* Es soll also offenbar keine philosophische Lehre vom *ἄγνωστος θεός* vorgetragen, sondern im kosmogonischen Bericht nur der Urzustand bezeichnet werden, der nach Gottes Gutdünken aufgehoben wird: *ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι κτλ.* Zu dieser Vorstellung vgl. aus der kopt. Schrift des Cod. Bruc. p. 1a, Schmidt *a. a. O.* 278.

man hierherziehen Jambl. VIII 2 *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἐστι θεὸς εἷς . . . ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων. οὔτε γὰρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὔτε ἄλλο τι*[1]. Leider läßt aber das unglücklich zweideutige Wort einen ganz sicheren Entscheid nicht zu. Nicht viel Wert kann ich in diesem Zusammenhange auf die ganz pantheistisch angehauchte Stelle bei Ascl. 74, 18 legen: omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis. quod totum est bonum, decens et prudens, inimitabile et ipsi soli sensibile atque intelligibile et sine hoc nec fuit aliquid nec est nec erit. Nur einmal wird die schon von Platon (Tim. 28 C) erörterte Schwierigkeit, sich Gott vorzustellen, mit den Worten betont: *θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν* (Stob. ecl. II 9, 4)[2].

Wohl aber findet sich sonst die gemilderte Form, daß Gott, das über alles Sinnliche erhabene Urwesen, natürlich für unsere Sinne unfaßbar, daß er *ἀόρατος*[3] und *ἀφανής* (V 1 f.) ist. Sein *σῶμα* ist *οὐχ ἁπτὸν οὐδὲ ὁρατὸν οὐδὲ μετρητόν* (IV 1), und Stob. ecl. II 9, 13 wird ausdrücklich gesagt *τὸ δὲ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον καὶ μηδὲ ἐξ ὕλης ὑποκείμενον ὑπὸ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καταληφθῆναι οὐ δύναται.* Wir können Gott nur durch unseren menschlichen Nus, durch den wir ja mit ihm verwandt sind, begreifen[4]. So heißt es P. V 2 *νόησις γὰρ μόνη ὁρᾷ τὸ ἀφανές, ὡς καὶ αὐτὴ*

[1] Während erst der aus ihm emanierte Gott *νοητῶν ἀρχή* ist, *διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται.*

[2] Nachträglich werde ich auf P. II 16 aufmerksam: *θεὸς οὐ νοεῖται ὑπὸ πάντων.* Ich wage aber des Zusammenhangs wegen nicht sicher zu entscheiden, ob hier unsere Lehre vom *ἄγνωστος θεός* vorgetragen werden soll. Es ist wohl eher zu verneinen.

[3] V 10 wird Gott beschrieben *οὗτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων, οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος, ὁ τῷ νοῒ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός, οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος.* Hier werden jedesmal die transcendenten Gottesbegriffe aufgehoben oder wenigstens gegenübergestellt pantheistischen und teleologischen Vorstellungen, von denen wir später zu sprechen haben. Aus demselben Gedanken heraus heißt es XI 22, man dürfe Gott ja nicht *ἀόρατος* nennen.

[4] P. XI 20 *ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι. τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν.* Aber so ganz allein mit unserem Verstande können wir ihn auch nicht immer erkennen, wenn er uns nicht die Gnade seiner Offenbarung schenkt (vgl. Philon spec. leg. I 42). Das ist der Grundgedanke der ganzen hermetischen Einkleidung, die ständig eine Offenbarung fingiert.

ἀφανὴς οὖσα. εἰ δύνασαι, τοῖς τοῦ νοῦ ὀφθαλμοῖς φανήσεται[1]. Wir haben es hier mit einem alten, schon von Empedokles (fr. 133 ff. F V S I³ 273 f.) her bekannten Gedanken zu tun, der dann vor allem zu den Stoikern gewandert und ein Lieblingsgedanke des Poseidonios geworden ist, durch den er weiteste Verbreitung erlangt hat[2]. Es sei nur etwa die Einwirkung der Vorstellung auf die Neupythagoreer hervorgehoben, die sich in den Worten des Onatas bei Stob. ecl. I 48, 12 (Mull. II 113 b) zeigt: *ὁ μὲν ὢν θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτε αἰσθητός, ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός*[3]. Daß Gott mit den Augen des Körpers nicht zu fassen sei, hören wir dann wieder sehr oft bei Philon, z. B. spec. leg. I 20[4]: Gott ist *ἀειδὴς καὶ ἀόρατος καὶ μόνῃ διανοίᾳ καταληπτός*; er ist ja auch *οὐ μόνον θεὸς θεῶν νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἀλλὰ καὶ πάντων δημιουργός*, und als solcher muß er doch dem Verstande wenigstens zugänglich sein[5]. Wir sehen also, wie bei Philon Platz ist auch für weniger extrem transcendente Forderungen. Erwähnt sei dann ferner noch, daß der unsichtbare Vater des Alls, der *θεὸς ἀόρατος*, sehr oft in den gnostischen Systemen vorkommt, z. B. in der Barbelognosis (s. etwa Bousset S. 59 f.) oder in den koptischen Schriften des cod.

---

[1] vgl. Ascl. 51, 13 mente sola intelligibilis summus qui dicitur deus, P. VII 2: *οὐ γάρ ἐστιν ἀκουστὸς οὐδὲ λεκτὸς οὐδὲ ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῷ καὶ καρδίᾳ.*

[2] Wir treffen den Gedanken z. B. bei Cicero Tusc. I 51; Senec. n. qu. VII 30, 3 ipse qui totum hoc fundavit deditque circa se . . . effugit oculos, cogitatione visendus est, vgl. § 4 und Max. Tyr. XVII 9. Vor allem ist die Vorstellung auch in *π. κόσμου*, s. Capelle *N. J.* 15 (1905) 558.

[3] Ähnliches berichtet Didymos epit. b. Stob. ecl. II 49, 16 als Ausspruch des Pythagoras.

[4] vgl. Abr. 76, decal. 60 u. ö.

[5] vgl. sonst noch etwa opif. m. 69, post. Cain. 15, fr. p. 654 u. 662 M.; freilich wird man nicht immer entscheiden können, ob bei dem Worte *ἀόρατος* nicht auch vielmehr an geistiges Schauen gedacht ist. Übrigens heißt Gott der Ungesehene auch bei Claud. Ptolem. (s. Boll, *Stud. über Cl. Pt.* 68). Für die ganze Frage siehe jetzt auch Norden *a. a. O.* I c. 2, der, soweit ich sehe, mit mir ganz übereinstimmt. An dieser Stelle seien auch noch zwei Belege angeflickt, die ich bei ihm S. 180 fand. Sie sind für die hermet. Gotteslehre allgemein interessant: Athenagor. pro Christ. 10, p. 10, 22 Schw. *ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον.* Kerygma Petri 13 (*θεὸς*) *ἀόρατος . . . ἀχώρητος . . . ἀνεπιδεής . . . ἀκατάληπτος ἀέναος ἄφθαρτος ἀποίητος.*

Brucianus, wo *ἀόρατος* stets Gottes Prädikat ist, ja, wo es sogar einen zweiten *ἀόρατος* gibt [1].

Da also das *ἀσώματον* [2] über jede Beziehung zu Körperlichem erhaben ist, so können wir es auch mit unserer Sprache, die doch immer am Sinnlichen kleben bleibt, nicht umfassen; nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus; er ist innominis [3] oder wie es Stob. ecl. II 9, 4 heißt: Gott denken ist schwer, nennen unmöglich, denn das Unkörperliche kann man nicht mit Körperlichem bezeichnen und das Vollkommene nicht mit dem Unvollkommenen erfassen. Gott ist *ὀνόματος κρείττων* [4]. Ein ganz ausführliches, und anders, nämlich mit der Einheit des Urwesens begründetes Zeugnis für diese hermetische Lehre gibt uns Lactanz inst. I 6, 4, indem er als Zitat des Hermes anführt: *ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται· ἔστι γὰρ ὁ ὢν ἀνώνυμος* und erklärend darlegt, daß man einen Namen nur zur Unterscheidung von anderen brauche, dies bei dem einigen Gotte also unnötig sei.

Die Begründung gerade aus der Einheit ist mir sonst nicht geläufig, meines Wissens ist sie auch bei Plotin nicht versucht [5]. Sonst mangelt es uns natürlich in der philosophischen Sphäre, in der wir uns ständig bewegen, nicht an Belegstellen; so sagt Philon de deo 4, 615 A ipse (deus) enim nomine caret et inenarrabilis comperitur, sicut incomprehensibilis, oder mutat. nom. 14 *τὸ ὂν ἄῤῥητόν ἐστιν* (vgl. 11). Eine eingehende Begründung in dem Enchiridion, dessen Verfasser am ehesten Sextus heißt, (ench. 25 Mull. I 523) führt uns in neupythagoreische Kreise: nomen dei ne quaeras, quia non invenies: nam omne, quod nomine appellatur a digniore nomen accipit, ut alius quidem vocet, alius autem audiat. quis ergo est, qui nomen inposuit deo? deus autem non nomen est deo, sed iudicium, quod sentimus de deo. Ganz besonders aber aus gnostischen Gottesbezeichnungen her ist uns jene Vor-

---

[1] p. 82 Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 219 unten und p. 84, S. 221.

[2] Der Ausdruck *ἀσώματον* sehr oft, z. B. Stob. ecl. II 9, 13, P. II 5 usw.

[3] Ascl. 55, 12. 15; 56, 3. Gleichzeitig kommt hier wieder die pantheistische Aufhebung: vel potius omninominis. Davon später.

[4] P. V 1 und 10; V 1 übersetzt Ficinus falsch. Daß II 14 ausdrücklich die zwei *προσηγορίαι* des *ἀγαθόν* und *πατήρ* in Anspruch genommen werden, ist vergessen. [5] vgl. Zeller III 2 [4] 544. Für die ganze Frage s. jetzt Norden *a. a. O.* 58, 0; 80, 3, wo ein treffendes Zeugnis des Platonikers Albinos angeführt ist: *ἄρρητός ἐστι καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός.*

stellung geläufig. So ist für Basilides Gott *ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος* ((Hippol. VII 20), und in der koptischen Schrift des Cod. Brucian. ist das höchste Prinzip des Universums der Ineffabilis, „der, wie auch sonst in gnostischen Systemen, so sehr über alles irdische Sein erhaben ist, daß er der Unaussprechliche, Unnennbare, *ἀκατονόμαστος, ἄρρητος* genannt wird, d. i. derjenige, dem überhaupt kein menschliches Prädikat beigelegt wird, von dem nicht einmal das Sein ausgesagt werden darf, um möglichst jede sinnliche Vorstellung vom Gottesbegriff zu beseitigen“ [1]. Auch der Gott der Pistis Sophia, das letzte Prinzip, heißt der Ineffabilis [2].

d) positivere Bestimmungen.

Wir wenden uns nunmehr den Bestimmungen Gottes zu, die mehr positiven Charakter tragen, d. h. die im allgemeinen nicht mehr von jenem extremen Streben nach Transcendenz des höchsten Wesens eingegeben sind. Daß Gott und der Nus identifiziert werden, haben wir eben schon behandelt, als wir davon sprachen, daß Gott *οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι νοῦν, οὐδὲ πνεῦμα κτλ. οὐδὲ φῶς, αἴτιος δὲ τοῦ φῶς εἶναι* (P. II 14). Wir erinnerten auch schon an Cyrill. c. Jul. I 555 M, wo Gott genannt wird *καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα*. Gerade die Lichtnatur, die hier an erster Stelle betont wird, wird des öfteren hervorgehoben. So heißt es ebd., daß vor allen Anfängen *ἓν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινός*. P. I 6 erscheint der *Νοῦς θεός* als *φῶς*, und II 12 gehört zu den *ἀκτῖνες* Gottes das *ἀρχέτυπον φῶς* [3]. Schon die

---

[1] Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 348; vgl. 280 und im allgemeinen dazu noch etwa Bousset, *Hauptprobleme* 84, Liechtenhan, *Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen 1901, 105 f. [2] Köstlin, *Theol. Jahrb.* XIII (1854) 34 f.

[3] Hier muß auch auf die stehende Verbindung der beiden Begriffe *ζωὴ καὶ φῶς* bei Gott hingewiesen werden. So heißt es P. I 12: *ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον*; aus *ζωὴ καὶ φῶς* werden I 17 *ψυχή* und *νοῦς* des *ἄνθρωπος*; auf die Erkenntnis hin, daß er gleichfalls wie Gott aus *ζωὴ καὶ φῶς* besteht, kommt der Mensch zur Unsterblichkeit (I 21), eben zu *ζωὴ καὶ φῶς*. Reitzenstein, *Arch. f. Rel.* VII 399 verweist noch auf evangel. Joh. I 4: *ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν* (so nach Schwartz zu schreiben) *καὶ ζωὴ ἐστιν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Ob *ζωὴ καὶ φῶς* gerade die Doppelgeschlechtlichkeit Gottes zum Ausdruck bringt, wie Keil und Reitzenstein meinen, lasse ich dahin gestellt. Man sehe auch, was Krebs, *Der Logos als*

ἀκτῖνες für sich drücken dieselbe Anschauung aus[1]. Wir wissen, daß die Auffassung des Urwesens als des reinsten Feuers oder Lichtes, die schon von Heracleit datiert, ihre besondere Ausbildung erst bei den Stoikern erfahren hat. Sie pflegten Gott für das *πῦρ νοερόν* zu halten, welches das Leben schaffe und erhalte. Besonders Poseidonios, und der offenbar unter dem Einfluß parsisch-orientalischer Lehren, ist für die Feurigkeit Gottes und damit auch der ganzen Welt eingetreten. So ist von ihm bei Aët. plac. I 7, 19 (Diels *Dox.* 302b 22) auf die Frage *τίς ἐστιν ὁ θεός* bezeugt: *Ποσειδώνιος πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες*. Speziell die Bezeichnung Gottes als des *φῶς* oder *φέγγος* ist ganz außerordentlich häufig bei Philon. So finden wir auch in einem einzigen Satze alle hermetischen Meinungen über das Lichtwesen Gottes vereinigt de somn. I 75: *ὁ θεός φῶς ἐστι . . . καὶ οὐ μόνον φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον* (!), *μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον* (!). Bezeichnungen wie *νοητὸς ἥλιος* und andere Lichtvergleiche sind durchaus üblich[2]. Überhaupt findet sich bei allen Völkern des Orients und schon im A. T. diese Art, sich das Wesen Gottes vorzustellen (Zeller III 2⁴ 416). Auch dem N. T. ist sie durchaus geläufig[3]. Vor allem aber gehört sie mit zu den Kriterien und Grundvorstellungen der Gnosis ganz allgemein[4]. Das Wesen des höchsten unbekannten und unbenannten Gottes ist das Licht, lumen . . . beatum et incorruptibile et interminatum, wie es Eiren. I 30, 1 heißt (Bousset 320), oder

Heiland im 1. Jahrhdt., Freib. theol. Stud. 2, Freiburg 1910, aus jüdischen und christlichen Quellen über die beiden Begriffe, zusammenstehend oder gesondert, beibringt (s. Index unter Leben und Licht).

[1] Wie sehr aber schon die Grundvorstellung verblaßt, zeigt eben unser Fall, P. II 12, wo die Ursache für die Wirkung eingesetzt ist.

[2] Man sehe etwa quaest. in Genes. IV 1, 241 A; quaest. in Exod. II 103, 535 A; de deo 1, 613 A. Auf Einzelheiten wollen und können wir hier nicht eingehen. Um einen Begriff von der Beliebtheit dieser Vorstellung zu geben, zählen wir hier einige Stellen auf, ohne natürlich irgendwelchen Anspruch auf nur leidliche Vollständigkeit zu machen: quod det. pot. 101, 117, 118; deus immut. 135; somn. I 72; ebriet. 44, 155 ff.; 168; migr. Abr. 39; quis rev. div. her. 264; congr. erud. 45; mutat. nom. 6; Abrah. 70; 157; spec. leg. I 288; praem. et poen. 47. [3] ev. Joh. 1, 4; 8, 12; ep. Joh. I 1, 5; vgl. I Tim. 6, 16; Jac. 1, 17. Neuerdings s. auch Norden *a. a. O.* 395.

[4] Wie die stoischen Gedanken auf die Gnostiker und die christl. Vorstellungen von der Taufe Christi gewirkt haben, s. Usener, *Weihnachtsfest*, 2. Aufl., Bonn 1911, 66.

wie im Brief des Ptolemaios an Flora *ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοόν, ἁπλοῦν τε καὶ μονοειδές*[1]. Die Vorstellung von der Lichtnatur ist ferner z. B. ganz gebräuchlich in der Pistis Sophia[2], wo gar drei Lichtwelten unterschieden werden; auch in den schon oft genannten koptischen Schriften ist das Licht ein immer wiederkehrendes Prädikat Gottes[3]. Der eine und allein wahre Gott der Mandäer wird der Lichtkönig genannt, von ihm heißt es sogar 1. Traktat r. Genzâ p. 3: Leben über dem Leben, Glanz über dem Glanze, Licht über dem Licht. Das ganze überirdische Reich wird stets die Lichtwelt genannt[4]. Schließlich sei noch zum Beweise der in hellenistischer Welt ganz allgemeinen Verbreitung dieser Vorstellungen auf die zahlreichen Beispiele aus magischen Papyrusurkunden verwiesen, die Dieterich für die Anschauung vom feurigen Gott im Abraxas 48 ff. zusammengestellt hat.

Im Vorbeigehen mag dann auch noch kurz darauf hingewiesen werden, daß von diesen Vorstellungen des Lichtes und Feuers aus sich die Beziehungen zu Helios und dessen überragender Bedeutung erklären, wovon in einem anderen Zusammenhange die Rede sein wird.

Ein anderer philosophischer Terminus, der in Verbindung mit Gott gebraucht wird, ist die *μονάς* und das *ἕν*. Jambl. VIII 2 hören wir, daß der höchste Gott ist *ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων*. Von ihm strahlt sich der zweite aus, und der ist *μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας*. Das *ἕν* steht also über der *μονάς*. Von letzterer hören wir P. IV 10 (Stob. I 127, 6), daß sie Wurzel, Anfang und Quelle aller Dinge ist, alles umfaßt und alle Zahl hervorbringt. Gleichzeitig wird sie als *θεοῦ εἰκών* bezeichnet. Aus dieser letzten Bemerkung, die im Poimandres noch fortgesetzt wird, muß man wohl schließen, daß hier die *μονάς* nicht für Gott gehalten wird, mit anderen Worten, daß Gott über der *ἀρχή, πρὸ τῶν ὅλων ἀρχῶν*[5] steht, da *μονάς*

---

[1] Harnack, Sitzungsber. Berl. Akad. 1902, 524.

[2] Es mag das im Grunde auf persischen Ursprung zurückgehen, Bousset 87 ff.

[3] z. B. p. 56 a Schmidt *a. a. O.* S. 311 f.; 63 S. 201.

[4] Brandt, *mand. Religion* 39 f.; vgl. nochmals Paul. I Tim. 6, 16.

[5] Wie es Herm. b. Cyrill c. Jul. I 555 M heißt. Es sei bei dieser Gelegenheit noch einmal auf die neupythagoreische Lehre aufmerksam gemacht, nach der Gott die *αἰτία πρὸ αἰτίας*, die Monas vor der Monas ist (Mull. II 117 a, b).

und *ἀρχή* als identisch bezeichnet werden. Wir haben hier also im Grunde dieselbe Vorstellung wie bei Jamblich, welche die übliche, seit Platon und Xenocrates entwickelte[1], nicht ist, denn die setzte *μονάς* und Gott gleich. Erst die Jungpythagoreer haben auch in diesen Dingen verfeinerte Lehren aufstellen können, sehr zum Schaden der Klarheit des Begriffs, über den die größte Uneinigkeit herrscht[2]. So ist auch unser Fall, daß das *ἕν*[3] über der Monas steht, umstritten (Zeller III 2^4 131, 1). Als Kronzeugen für die hermetische Ansicht können wir wieder Philon anführen, auf den wir schon so oft hingewiesen worden sind. Bei ihm heißt es ganz deutlich, daß die *μονάς* sei *ἀσώματος θεοῦ εἰκών*[4] oder umgekehrt Gottes Wesenheit *μονάδος πρεσβύτερον* (praem. et poen. 40). Es wird das des weiteren, wohl in polemischer Absicht, auseinandergesetzt leg. all. II 3 *τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν*[5]· *πᾶς γὰρ ἀριθμὸς νεώτερος κόσμου, ὡς καὶ χρόνος, ὁ δὲ θεὸς πρεσβύτερος κόσμου καὶ δημιουργός.* Übrigens treffen wir auch bei Theon von Smyrna die hermetische Vorstellung wieder, da er das Eins oder die reine Einheit von der Monas, der in den Zahlen sich vervielfachenden Einheit unterscheidet (p. 18 ff. Hiller). Daß auch nach Philon die *μονάς* die *ἀρχὴ τῶν ἀριθμῶν* ist (plantat. 76), braucht nicht besonders gesagt zu werden; er nennt sie auch ausdrücklich nicht Zahl, *ἀλλὰ στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν ἀριθμοῦ* (quis rer. div. 190). Merkwürdig ist nur, daß

---

[1] s. Heinze, *Xenocr.* VII f., Aët. plac. I 7, 31, Diels *Dox.* 304 a 1 b 23, für die Gleichsetzung Gottes mit dem Einen bei Platon und seinen Schülern s. Zeller III 2, 130, 4, bei den Pythagor., Eleaten, bei Platon und Plotin Wegener, *De Uno sive Unitate apud Graec. Philos.* Progr. Potsdam 1863.

[2] s. Zeller III 2^4 130 f., I^5 360 ff.

[3] Erwähnt sei noch eine Stelle, die allerdings für das Abhängigkeitsverhältnis von *ἕν* und *μονάς* nichts ergibt, P. IV 5: das *ἓν καὶ μόνον* ist das *ἀγαθόν*, d. h. Gott. Das *ἕν* als höchstes Prinzip VI 1: *ἓν δὲ ἀρχὴ πάντων.* Für das 1. Beispiel mag man heranziehen Philon deus immut. 11, wo das *ὄντως ὄν* als *ἕν* und *μονάς* bezeichnet wird, für das zweite Philon virtut. 216 *ἓν αἴτιον τὸ ἀνωτάτω κτλ.*

[4] spec. leg. II 176, rer. div. her. 187, plantat. 76.

[5] Der *εἷς θεός* ist also höher als die *μονάς*, ja in vit. contempl. 1, 472 M wird das *ὄν* sogar noch über das *ἕν* gesetzt. Es heißt da: *τὸ ὂν ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστιν, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.*

bei Hermes neben *μονάς* nie das Wort *δυάς* fällt, das doch daneben zu stehen pflegt. Wir wissen also nicht, welche von den verschiedenen Lehrmeinungen bei ihm den Vorzug bekommen haben würde. Das eine können wir jedoch sagen, daß er, nach seiner Definition zu urteilen, mehr der stoisierenden Richtung sich anschloß, welche aus dem einen Prinzip alles, auch die *δυάς* hervorgehen ließ (s. etwa Diog. L. VIII 25, Zeller 130). Das einzelne entzieht sich unserer Kenntnis.

Einige andere Bestimmungen, die sich über Gott finden, wollen wir kurz abtun, so etwa, daß er allgegenwärtig und allwissend[1] ist. Letzteres ist natürlich nicht möglich, ohne daß er über alle Zeitbestimmungen erhaben ist. Wir kommen somit von selbst auf den Begriff der Ewigkeit Gottes, der uns auf einen Augenblick beschäftigen soll. Zu den Bestimmungen, die Hermes zur Charakterisierung Gottes gibt (Stob. ecl. I 34, 5), gehört u. a. auch die *ἀϊδιότης*, über die wir noch an mehreren Stellen hören, so z. B. Ascl. 50, 1: deus ergo sempiternus, deus aeternus nec nasci potest nec potuit[2]. hoc est, hoc fuit, hoc

[1] Ascl. 65, 3 ubique est. Diese Ansicht mußte bei einem Pantheismus, wie er überall bei Hermes durchbricht, natürlich leicht entstehen. Sie hängt aber auch mit der Transcendenz Gottes zusammen und ist hier auch so gemeint: Gott ist eben über Bestimmungen wie Raum und Zeit erhaben; so etwa Philon post. Cain. 14: Gott ist *οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου*, er ist *οὐδαμοῦ καὶ πανταχοῦ* (conf. ling. 136, vgl. leg. all. III 4 *εὑρίσκεται πανταχοῦ*). So erklärt es sich auch, daß Gottes divinitas praescia omnium rerum ist Ascl. 87, 4, womit in der Hauptsache seine Allwissenheit gegeben ist. Dazu mag man vergleichen Philon quod. det. pot. 57 Schl. *πάντα δὲ θεῷ γνώριμα, οὐ τὰ παρόντα μόνον καὶ παρεληλυθότα, ἀλλὰ καὶ τὰ μέλλοντα* (s. auch deus immut. 30 ff.) Zu dem Gedanken, daß Gott *ὑπεράνω τόπου* sei, mag übrigens noch an P. XI 18 erinnert sein, wo für Gott das *ἀσώματων* in Anspruch genommen ist: *ὁ μὲν γὰρ τόπος καὶ σῶμά ἐστιν*. Wie der Gedanke, daß Gott über Raum und Zeit erhaben ist, auch in pantheistischem Zusammenhange Platz finden kann, mag XII 23 zeigen: *ἐν δὲ τῷ παντὶ οὐδέν ἐστιν, ὃ μή ἐστιν ὁ θεός. ὅθεν οὔτε μέγεθος οὔτε τόπος οὔτε ποιότης οὔτε σχῆμα οὔτε χρόνος περὶ τὸν θεόν ἐστίν. πᾶν γάρ ἐστιν, τὸ δὲ πᾶν διὰ πάντων καὶ περὶ πάντα.*

[2] Er ist also *ἀγέννητος*, wie er so oft genannt wird, z. B. P. V 2: *ὁ δὲ εἷς ἀγέννητος κτλ.*; vgl. etwa VI 2. Für diesen Begriff greift man in späterer Zeit immer wieder auf Plat. Tim. 27 D zurück. Philon verwendet ihn gern (z. B. deus immut. 56, leg. all. III 4, fr. p. 654 M., 664 M. Schl., de mundo c. 6), den Gnostikern ist er wohlbekannt (s. z. B. Schmidt, *T. U.* VIII (1892) 219), er spielt im Kampfe der christl. Apologeten gegen die heidnische Mythologie eine große Rolle (Möller, *Geschichte der Kosmologie*, Halle 1860, 117 ff.).

erit semper. haec ergo est, quae ex se tota est, natura dei, oder P. XV 19 *ὁ θεὸς οὔ[τε ἀρχὴν οὔτε] τέλος ἔχει.* Mit der Ewigkeit hängen natürlich aufs engste Bestimmungen zusammen wie die *ἀθανασία*[1], Beständigkeit und Unbeweglichkeit[2], Unerschöpflichkeit und ständige Regsamkeit[3].

Über diesen Begriff der Ewigkeit Gottes können wir uns nach Cumonts Ausführungen[4] kurz fassen. An die Ewigkeit Gottes haben schon in den ältesten Zeiten die Ägypter geglaubt, wennschon in den Isismysterien, in denen der Tod des Osiris vorkam, nichts dergleichen sich zu finden scheint. Vor allem ist diese Lehre aber eranisch, wie Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt,* München 1911 (passim) besonders betont. Auch in Griechenland ist die theologische Spekulation — ob mit oder ohne asiatische Beeinflussung, entscheide ich nicht, ist für uns auch unwesentlich (s. Eisler 372) — sehr bald zum Begriff der Ewigkeit gelangt. Bekanntlich schenkt schon im platonischen Timaios Gott sogar den geschaffenen Göttern, die an sich vergänglich sind, die Unsterblichkeit, und daß das *ὄν* keine *γένησις* hat, ist auch Platon

---

[1] *ὁ μέγιστος βασιλεὺς τῶν ὅλων, ὅς ἀθάνατος μέν ἐστι διὰ παντὸς πρυτανεύων, ἀΐδιός τε καὶ ἐξ ἀϊδίου τὸ κράτος ἔχων* XVI 9; *ἀθάνατος δὲ ὢν καὶ ἐν αὐτῷ τὴν ἀτελεύτητον λῆξιν περιέχων καὶ διὰ παντὸς ἀέναος* 14.

[2] Wovon oben S. 8 schon in anderem Zusammenhange gesprochen ist. Wir wollen dafür noch eine ausführliche Stelle hersetzen, die gleichzeitig über die aeternitas Gottes Auskunft gibt. Ascl. 69, 11 heißt es: Gott allein ist unbeweglich, ipse enim in se est et a se est et circum se totus est plenus atque perfectus isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus, nisi aliquis audeat dicere, ipsius commotionem in aeternitate esse; sua magis est ipsa immobilis aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium. deus ergo stabilis fuit semper semperque similiter cum eo aeternitas constitit mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra se habens. huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator.

[3] *καὶ οὐκ ἄν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἄπαυστος, καὶ ὥσπερ ὁ θεὸς οὔτε ἀρχὴν οὔτε τέλος ἔχει κτλ.* XV 19 (*οὐ γὰρ πρὸς θεοῦ τὸ κάμνειν* XVII 1). Gerade die Unerschöpflichkeit und ständige Wirksamkeit Gottes ist ein Begriff, der sich besonders leicht mit dem Pantheismus verbinden muß. In anderem Zusammenhange haben wir auch über ihn gesprochen, beim Pantheismus wird weiter davon die Rede sein.

[4] *Die oriental. Relig.* 153 und 297 f. Über die Ewigkeit Gottes hat er vordem schon gehandelt: Rev. archéol. 1888 I 184 ff., Pauly-Wissowa, *R. E.,* I 1, 696, Festschrift für O. Benndorf 1898, 291 ff.

ganz selbstverständlich (Tim. 27 D)[1]. Aber, und das ist das Neue, weit verbreitet und populär geworden ist diese Lehre im Abendlande erst durch die syrischen Sternenkulte. Erst durch die syrischen Priester hat die bis dahin gelehrte Spekulation weniger Denker Gewicht und Autorität eines religiösen Dogmas bekommen. Seit dieser Zeit begegnet uns besonders das Gottesprädikat *ἀγένητος* oder aeternus[2]. Hier können wir wieder wie so oft verfolgen, wie an alte, schon platonische Gedanken fremdländische moderne geknüpft werden, und wie aus der Verbindung beider intensives, neues Leben entspringt. Daß es vor allem wieder Poseidonios gewesen ist, der die Vermittlung zwischen hellenischem und orientalischem Geiste übernommen hat, sieht man gleich an den Stellen, an denen besonders über diese Frage gehandelt wird[3]. Danach wundert es uns nicht, daß diese Vorstellungen sich auch bei Neupythagoreern und Philon finden[4]. Selbst zu Gnostikern sind sie gelangt, so lehren die Mandäer (Brandt, mand. Schr. 6): „Der große Herr aller Könige, den anlangend nicht war, da er nicht war, und nicht sein wird, da er nicht sein wird; dem der Tod nicht bevorsteht, und für den es keine Vernichtung gibt."

Zu den vielen Prädikaten Gottes gehört ferner der Wille. Das tritt gleich im 1. Dialoge, freilich in mythologischer Einkleidung, deutlich hervor. Es heißt da, daß die *στοιχεῖα τῆς φύσεως ὑπέστη ἐκ βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν* (I 8). Wenn wir einmal die pantheistische Idee ausscheiden, was unbeschadet der Ursprünglichkeit des Gedankens geschehen kann, so können wir ganz klar erkennen, daß eine Alles schaffende Göttin als neben und außer

[1] S. auch die stoische Doktrin bei Plut. Stoic. repugn. c. 38, p. 1052 A.: *ἥλιος μὲν γὰρ καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ παραπλήσιον ἔχοντες λόγον γενητοί εἰσιν. ὁ δὲ Ζεὺς ἀΐδιός ἐστιν . . . οἱ μὲν φθαρτοί εἰσιν, τοῦ δὲ τὰ μέρη ἄφθαρτα.*

[2] z. B. CJL VI 81. aeternitas und *εἱμαρμένη* sind korrelative Begriffe, vgl. Ascl. p. 79, 18; Apul. de deo Socrat. 7, 12 Th.; Cumont *a. a. O.* 297.

[3] Diog. L. VII 134, vgl. 137 (mit Nennung des Poseidonios); *π. κόσμου* p. 399 b 21; Arnob. adv. nat. VII 2 (Varro ant. rer. div. fr. 26 Schmekel) Serv. in Aen. VI 746 (Varro fr. 30); vgl. Cic. n. d. II 52 ff., Plin. n. h. II 1; 30.

[4] s. etwa Hippodamas *ἐκ τοῦ περὶ εὐδαιμονίας* bei Stob. ecl. V 910, 7 (Mull. II 9 b), Philon deus immut. 26, leg. all. III 31.

Gott existierend gedacht, daß der Wille Gottes von Gott selbst gesondert ist. Diese Göttin schafft unter Zuhilfenahme des Logos, in dem sie die Ideenwelt schaut, durch *μίμησις* den *κόσμος αἰσθητός*[1].

Was uns hier in mythologischer Hypostasierung vorliegt, dem begegnen wir in mehr philosophisch-bildlichem Gewande XIII 2, wo gesagt wird, daß das *θέλημα τοῦ θεοῦ σπείρει*. Deutlicher und ohne Bild ist die Sache IV 1 aufgefaßt, wo es von Gott heißt: *τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα*[2]. Gott muß immer wollen, er ist semper voluntatis praegnans suae (Ascl. 56, 7), seine *ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι*,

[1] Reitzenstein freilich denkt sich *Poimandres* 45 die Sache so, daß der Logos der göttliche Same sei, den die Bule in sich zur Ausgestaltung bringt. Den *καλὸς κόσμος* müßten sie dann im Nus, also in Gott selbst sehen. Diese Auffassung vom Logos fällt so sehr aus dem Rahmen der sonstigen Logos-Theorie heraus, daß man sie nicht gern annehmen möchte. Wir werden später sehen, daß Hermes im wesentlichen das getreue Abbild der philonischen Logoslehre bietet. Und für Philon ist u. a. der Logos nichts anderes als der *νοητὸς κόσμος* (s. opif. m. 24). Diese Verknüpfung platonischer Ideenlehre mit dem Begriff Logos ist wahrscheinlich auch nicht nur philonisch, sondern eine griechische Übertragung der stoisch-pantheistischen Vorstellung auf eine platonisch-dualistische. Wenn man zugibt, daß unsere Auffassung für Hermes näher liegt, dann muß natürlich der Gedanke an eine Empfängnis der Bule fallen, und man kann die Worte *ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον* nicht gut anders interpretieren, als wie es oben versucht ist. Über die Trias *Θεός, Βουλή, Λόγος* später.

Der Gedanke, daß alles Geschaffene nach einem Ebenbilde geschaffen werden muß, auf das der Schöpfer beim Schaffen hinschaut, ist echt platonisch, wie überhaupt die Theorie vom *καλὸς κόσμος*, die damit zusammenhängt. (Auch dadurch wird unsere Ansicht, daß wir es mit einer durchaus platonisierenden Theorie zu tun haben, gestützt.) So untersucht Platon Tim. 28 C *πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν* (d. i. *κόσμον*) *ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός· εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ ἀίδιον ἔβλεπεν.* Gott schaut also im Grunde auf sich selbst und natürlich auf die Ideen.

[2] vgl. Zielinski, *Arch. f. Rel.* VIII (1905) 341. — P. V 7: *ὁ ἀφανὴς θεὸς τῷ ἑαυτοῦ θελήματι πάντα δημιουργήσας.* — Hierher gehört auch ein ziemlich unbekannt gebliebenes hermetisches Fragment, das uns Anthimus von Nicomedien († 302) in seiner Schrift De sancta Ecclesia überliefert hat. Er behauptet Z. 77: Ketzer wie Valentin schließen *τὸ βουλήσει θεοῦ ὑποστῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον* aus dem Worte des Hermes Trismegistus: *εἰσόμεθα τὸν προεννοούμενον θεόν, ὅς τὰ πάντα μὲν ἐκείνου ὅμοια βουληθέντος ἔχει, δυσὶ δὲ λείπεται τῷ εἶναι ἐν σώματι καὶ ὁρατὸν ὑπάρχειν.* Zu *προεννοούμενος* erinnert der Herausgeber G. Mercati (*Studi e Testi* 1901, 98) an den Ausdruck *τὸν προεγνωσμένον θεόν* bei Cyrill C. Jul. I 553 B.

ohne das *ἀγαθὸν θέλημα* kann nichts sein und werden (P. X 2)[1]. So muß denn auch sein Wille ewig sein wie er selbst[2], und da er das *ἀγαθόν* ist, bonitas omnis (Ascl. 56, 9). Alles hängt aber auch von seinem Willen ab, nichts gelangt ohne ihn zur Vollendung[3]. Der Vorgang des Wollens und Vollbringens geht so vor sich: Gottes Natur ist consilium voluntatis, voluntas consilio nascitur et ipsum velle e voluntate (Ascl. 64, 9). Das Denken wird zum Wollen[4], und dem folgt sogleich mit Naturnotwendigkeit[5] die Vollendung, nicht nur folgt, denn im Augenblicke des Wollens ist schon die Vollendung da[6].

Wenn wir zunächst die Hypostasierung der *βουλὴ θεοῦ* betrachten, so werden wir uns natürlich sogleich der gnostischen Systeme erinnern, deren charakteristisches Merkmal es ist, die Hypostasen Gottes, die mit dem philosophischen Streben nach höchster Transcendenz zusammenhängen, in ein mythologisches Gewand zu kleiden. Die *βουλὴ θεοῦ* erinnert nun auch in der Tat an den Bythos, die Ennoia oder Charis, die Sige des höchsten Gottes im System der Valentinianer, durch deren Vermittlung der Nus oder Monogenes, der Vater und Grund der Dinge, hervorging. So läßt sich auch aus dem System der Barbelognostiker, das Eiren. I 29 aufstellt, als ursprüngliche Meinung herausschälen, daß der höchste Gott, der *πρωτάνθρωπος*, mit der Ennoia den Christus zeugt. Bei ihnen begegnet auch ausdrücklich das *θέλημα* Gottes des Vaters, da mit der *ζωὴ αἰώνιος* eine Syzygie

---

[1] Etwas variiert Ascl. 64, 9: dei enim natura consilium est voluntatis.

[2] Ascl. 64, 7: Gottes Wille est et fuit sine initio sempiterna. voluntas etenim dei caret initio, quae eadem est et sicuti est, sempiterna.

[3] Ascl. 42, 26: omnia ex eius voluntate dependeant; 74, 18: omnia enim deus et ab eo omnia et eius omnia voluntatis; 64, 14: vult autem omnia bona et habet omnia quae vult. omnia autem bona et cogitat et vult.

[4] omnia autem bona et cogitat et vult Ascl. 64, 15.

[5] Ascl. 44, 9: placitum enim dei necessitas sequitur, voluntatem comitatur effectus. neque enim credibile est deo displiciturum esse, quod placuit, cum et futurum id et placiturum multo ante sciverit.

[6] Ascl. 43, 13: voluntas etenim dei ipsa est summa perfectio, utpote cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto conpleat. P I 14 vom *Ἄνθρωπος*: *ἅμα δὲ τῇ βουλήσει ἐγένετο ἐνέργεια.* Eine entsprechende Wendung bei Firm. Mat. math. 280, 17: cuius voluntas perfecti operis substantia est; err. pr. rel. 68, 11: voluntas dei perfecti operis substantia est. W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 806.

bildet. Aber wir brauchen auch gar nicht in jene entlegenen Lehren hinabzusteigen. Auch bei Philon finden wir das hermetische Bild wieder. Die *βουλή* (und *συγκατάθεσις*) will vom *νοῦς* schwanger werden (nicht speziell von Gott gemeint), so deutet er die Geschichte von den Töchtern Lots, die von ihrem Vater empfangen wollen (post. Cain. 175, ebriet. 164 ff.). Für die Hypostasierung der Bule finde ich keine direkte Parallele, wohl aber die bekannten Analogien von Gottes Weisheit, die vollberechtigt an deren Stelle treten können. So hat ebriet. 30 Gott die Stelle des Vaters, *μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην* (*φήσομεν*), *ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν* (vgl. fuga et inv. 109).

Sehen wir nun aber von dieser Hypostase ab und überschauen das vom Willen Gesagte, so wird uns ganz deutlich, daß wir im Verlaufe unserer Betrachtung immer weiter von jener hohen Transcendenz abgekommen sind. Wenn irgend ein System in den hermetischen Schriften vorläge, dann hätte Gott jedes Wollen überhaupt abgestritten werden müssen, denn alles Wollen bezieht sich auf etwas, was nicht im Wollenden selbst liegt, und das verträgt sich doch nicht mit jenem selbstgenügsamen Wesen. Im einzelnen geht Hermes auch hier nicht über die Sphäre hinaus, in der wir ihn bis jetzt schon so oft getroffen haben. Man sehe nur or. chald. 18 *οὐ τὸ θέλειν κατένευσε, καὶ ἤδη πάντ᾽ ἐτέτμητο* oder auch Philon prov. I 7, p. 5 A: deus non prius intellegere coepit quam agere nec unquam tempus fuit quando non ageret . . . cum ipso semper est voluntas eius . . . semper intellegendo facit . . . deum agere divino consilio [1]. Also auch bei diesem Punkte lassen sich die hermetischen Gedanken in größeren Zusammenhang einreihen.

An dies menschlich schon näher liegende Prädikat Gottes mag sich eine Beziehung reihen, die von allen die menschlichste ist. Gott hat die Welt und alles darin aus eigenem Entschluß geschaffen, er ist ihr Vater. Gerade *πατήρ* ist ein beliebter Ehrentitel, den man für Gott anwendet. Im zweiten Traktat ist er die eine von den Bezeichnungen Gottes, die allein Geltung

---

[1] vgl. dazu Cumont, Philon. aetern. m. prol. XIV 5; op. m. 13: *ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεόν, οὐ προστάττοντα μόνον ἀλλὰ καὶ διανοούμενον.*

haben sollen [1]. In Nachahmung dieses Amtes Gottes soll auch jeder Mensch nach Vaterwürde streben. Auch sonst findet sich der Titel, wie z. B. V 8 Schl.: *τοῦτο αὐτῷ τὸ ἔργον ἐστὶ πατέρα εἶναι* [2]. Daneben finden sich andere Benennungen, die besonders auf seine Herrscherwürde hinweisen, so *βασιλεὺς πάντων, δεσπότης πάντων, μόναρχος* u. a. Es ist keineswegs zufällig, daß diese Vergleiche ziemlich beliebt sind [3]. Wir wissen nämlich, daß gerade bei späteren Stoikern diese alten Bezeichnungen ausgiebig gebraucht werden [4]. Es tritt jedenfalls dabei dank der weiteren Ausbildung der teleologischen Naturbetrachtung und der Anlehnung an Platon (Xenophon) und Aristoteles die ethische Fassung des Gottesbegriffs — wie wichtig diese gerade für die hermetischen Schriften ist, wird später noch aufgehen — und die Idee eines persönlichen Gottes stärker hervor [5]. Cleanthes (hymn. 34, 14), Boethos (bei Philon aetern. m. S. 26, 17 ff.), Seneca (prov. 2, 6), Philon [6] bieten Beispiele genug. Aus neupythagoreischer Lehre sei genannt die Wiederholung des *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* bei Diotogenes (Stob. ecl. IV 270, 7, Mull. I 535 oben) und bei Sthenidas (ebd. 271, 2, Mull. I 536 [5], s. überhaupt Stob. von 263, 14 an)

---

[1] II 17: *ἡ δὲ ἑτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρός, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων. πατρὸς γὰρ τὸ ποιεῖν.* Vgl. dazu Plut. quaest. plat. II 1, 4 ff: Gott ist nicht nur *ποιητής*, sondern der zeugende *πατὴρ τῶν πάντων.* Der hermetische Zusatz ist falsch, müßte heißen *τίκτειν* oder ähnlich.

[2] Im 10. Traktat ist der Name häufig in die Formel einbegriffen: *θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν*, so 1. 2. 3. 14. Diese merkwürdigen triadischen Formeln, die z. B. in den Evangelien und bei Paulus (vgl. Poim. X 14 ∼ I Kor. 13, 3) sehr häufig sind, hat jetzt Norden *a. a. O.* 348 ff. behandelt.

[3] Nur aus der *Κόρη κόσμου* entnehme ich folgende Bezeichnungen: *βασιλεὺς πάντων* 388, 8; 404, 17; *δεσπότης πάντων* 393, 1. 23; 401, 16; 403, 15; 404, 2. 6. 18; *δεσπότης κόσμου* 394, 10; *ἡγεμὼν πάντων* 392, 24; 404, 18; *κύριος τῶν ὅλων* 392, 22; vgl. P V 2; *βασιλεὺς καὶ τῶν οὐρανίων πρύτανις καὶ δεσπότης ἀψιδίων* (d. i. caeli) 404, 17; *ὁ τῶν συμπάντων τεχνίτης* 386, 11; 403, 15; bes. *μόναρχος* 394, 13. 21; 395, 16; 397, 4; 403, 10; 406, 4; 407, 9. Für den Vergleich mit dem Könige sei verwiesen auf *π. κόσμου* c. 6, Phil. plant. 51 ff., prov. II 15, Max. Tyr. XI 5. 12; vgl. Wendland, *Ph. Schr. Vors.* 51, 2.

[4] Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius*, Tübinger Diss. 1905, 86.

[5] Wendland *a. a. O.* [6] z. B. nur aus de opif. m. *πατήρ* (46; 56; 72; 74; 84; 89; 156), *ποιητὴς καὶ πατήρ* (7; 77), *πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τῶν πάντων* (135), *ὁ πατὴρ καὶ βασιλεύς* (144); s. sonst noch etwa opif. m. 2; 23; 29; Abr. 75; Mos. II 8; plant. 4; decal. 10; 29; prov. II 15 p. 53 A (Euseb. pr. VIII 14, 3); 72 p. 93 A. Bei Philon spielt sicherlich auch spezifisch spätjüdischer Einfluß mit; s. Bousset, *Relig. d. Judentums*, Berlin 1906, 432 ff.

oder die Gedanken des Numenios bei Eusebios pr. ev. XI 17, 6 und Proklos in Tim. I 303, 27, in denen die drei Gottheiten *πατήρ*, *δημιουργός*, *κόσμος* behandelt werden, bei denen also der *πατήρ* nicht einmal in unserer üblichen Bedeutung, sondern schon in der des *προπάτωρ* etwa steht. Auch in den oracula chaldaica ist *πατήρ* eine ganz übliche Bezeichnung für Gott (Binder 86), wie überhaupt bei den Gnostikern der höchste Gott *πατὴρ τῶν ὅλων* heißt[1].

Mit dem Bilde des Vaters berührt sich ganz nahe das, welches Gott als Sämann vorstellt, so z. B. P. XIV 10: wie der Sämann vielerlei und Verschiedenes sät, so sät Gott im Himmel Unsterbliches, auf Erden Veränderung, im All Leben und Bewegung. Das Bild ist überaus geläufig; der böse Dämon sät das *σπέρμα ἰδίας ἐνεργείας* in den menschlichen *νοῦς*, und Gott ebenfalls die seinen, als da sind *ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη καὶ εὐσέβεια* (P. IX 3 f.); der Kosmos bekommt von Gott die *σπέρματα*, bewahrt sie in sich und bringt sie zur Entfaltung, und der Prophet sät in die Herzen der Menschen *λόγους σοφίας*. Reitzenstein, der diese Stelle Poim. 143 behandelt[2], erwähnt schon die Verwendung des gleichen Bildes von der Schöpfung und in Übertragung bei Philon agricult. und plantat. Hinzufügen können wir noch Stellen wie conf. ling. 196 *βούλεται δὲ ὁ φυτουργὸς θεὸς σπείρειν μὲν ἐν τῷ παντὶ καλοκαγαθίαν* (*τὸ γὰρ σπείρειν ἀγαθῶν*)[3]. Man mag ferner noch hinzunehmen Numen. b. Euseb. pr. XI 18, 14, wo der *πρῶτος θεός* und *δημιουργός* unterschieden werden: *ὁ μέν γε ὢν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα· ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει καὶ διανέμει καὶ μεταφυτεύει εἰς ἡμᾶς ἑκάστους τὰ ἐκεῖθεν προκαταβεβλημένα.* Das Bild wird natürlich viel mit kosmogonischen Anschauungen vom *ἱερὸς γάμος* und dergl. zusammenhängen, wie es ja noch einmal bei Hermes deutlich wird.

---

[1] z. B. Eiren. I 30, 1; Epiph. 26, 10 („Gnostiker"), 40, 2 (Archontiker), 27, 1 (Karpokratianer) usw., s. Bousset, *Gnosis* 84; s. auch aus dem Briefe an Flora I 2 *ὁ θεὸς καὶ πατήρ*, I 4 *ὁ τέλειος θεὸς καὶ πατήρ*, I 8 *πατὴρ τῶν ὅλων*, III 5, V 7 *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων*, V 5 *ὁ πατήρ, ἐξ᾽ οὗ τὰ πάντα*; Harnack, Sitzungsber. Berl. Ak. 1902, 524.

[2] Daß man keine sicheren Schlüsse dabei auf Ägyptisches tun kann, gibt er selbst zu. Eher dürfte man an Jüdisches denken, s. Bonhöffer, *Epiktet u. das N. T.*, Gießen 1911, 97.

[3] vgl. etwa migr. Abr. 3; 142.

Ein anderes Prädikat Gottes, das mit seiner Schöpfertätigkeit zusammenhängt, ist das des *ἀγαθόν*. Gott muß stets das Gute tun, wenn anders er überhaupt lebt[1]; dem Guten selbst ist das Schaffen, die Schaffensnotwendigkeit inhärent (P. X 3)[2]. Gott ist selbst seiner Natur nach das *ἀγαθόν* (P. II 16). Da also Gott gut ist, auf der anderen Seite das Gute als das schöpferische Prinzip angesehen wird, dessen Selbstzweck das Schaffen ist, wird der Satz IV 1 verständlich: *ἀγαθὸς γὰρ ὢν* (*ὁ θεός*) *μόνῳ ἑαυτῷ ἀναθεῖναι τοῦτο ἠθέλησε καὶ κοσμῆσαι τὴν γῆν*[3]. Aus Gott und dem *ἀγαθόν* stammen *τὰ γένη πάντα*. Er gibt alles und nimmt für sich nichts[4] (II 16). Gott ist das *ἀγαθόν* und das *ἀγαθόν* ist Gott[5], denn er allein hat die wahre *ἀπάθεια*. Alles aber, was erschaffen ist, hat mit der *γένεσις* zugleich die *πάθη* mitbekommen *αὐτῆς τῆς γενέσεως παθητῆς οὔσης*; wo aber *πάθος*, da kann nie das *ἀγαθόν* sein; so ist das Gute nicht im Reiche des Werdens, sondern in dem einen Ungewordenen. Alle die anderen sogenannten Götter, die Dämonen und Menschen können somit auch nicht gut sein[6], sie können nur Anteil am Guten

---

[1] *ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος χωρὶς ζωῆς οὐ δύναται ζῆν, οὕτως οὐδὲ ὁ θεὸς δύναται ζῆν μὴ ποιῶν τὸ ἀγαθόν* P. XI 17.

[2] voluntas eius est bonitas omnis. haec eadem bonitas omnium rerum est ex divina eius nata natura, ut sint omnia etc. Ascl. 56, 9.

[3] *ἀναθεῖναι* liest Zielinski richtig statt *ἀναθῆναι*; *καὶ κοσμῆσαι τὴν γῆν* streicht er; vgl. noch P. XV 19 <*πάν*>*τα δὲ ὁ θεὸς ποιεῖ διὰ τούτων ἑαυτῷ, καὶ μόρια τοῦ θεοῦ πάντα ἐστίν. εἰ δὲ πάντα μόρια, πάντα ἄρα ὁ θεός*, also ganz aus pantheistischen Vorstellungen heraus gesagt.

[4] Derselbe Gedanke steht P. V 10 und etwas umgeformt X 3: *τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστι τὸ ποιητικόν. τοῦτο δὲ οὐ δυνατὸν ἐγγενέσθαι ἄλλῳ τινὶ ἢ μόνῳ ἐκείνῳ τῷ μηδὲν μὲν λαμβάνοντι, πάντα δὲ* — nun nicht *ποιοῦντι* oder *διδόντι*, was wir erwarten, sondern in offenbarer Korrektur des früheren Gedankens: *θέλοντι εἶναι. οὐ γὰρ ἐρῶ, ὦ Τάτ, ποιοῦντι. ὁ γὰρ ποιῶν ἐλλιπής ἐστι πολλῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ ὁτὲ μὲν ποιεῖ ὁτὲ δὲ οὐ ποιεῖ, καὶ ποιότητος καὶ ποιότητος.* Über den Willen Gottes s. oben, wo diese Stelle nachzutragen ist; vgl. noch IX 9: *αὐτὸς* (d. i. *θεὸς*) *ἅπαντά ἐστιν· οὐκ ἔξωθεν αὐτὰ προσλαμβάνων, ἔξω δὲ ἐπιδιδούς.* Eine Parallele zu diesem Wechselbegriff *διδόναι-λαμβάνειν* habe ich nur bei Philon spec. leg. I 43 finden können: *χαρίζομαι δ' ἐγὼ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψομένῳ· οὐ γὰρ ὅσα μοι δοῦναι ῥᾴδιον καὶ ἀνθρώπῳ λαβεῖν δυνατόν*, und die ist noch matt.

[5] P. VI 3, vgl. Jambl. myst. X 7.

[6] P. II 14 *τὰ δὲ ἄλλα πάντα χωριστά ἐστιν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· σῶμα γάρ ἐστι καὶ ψυχή, τόπον οὐχ ἔχοντα χωρῆσαι τὸ ἀγαθόν.*

haben. So ist auch in der Welt ein guter Teil (VI 2), und ebenfalls im Menschen; freilich kann das Gute sich da wegen der sonstigen Schlechtigkeit des Materiellen nie ganz entfalten: *κακοῦται τὸ ἀγαθόν· κακούμενον δὲ οὐκέτι ἀγαθὸν μένει, μὴ μεῖναν δὲ κακὸν γίνεται* (VI 3). So ist wegen des Körpers im Menschen das Gute nur dem Namen nach, nicht aber in Wirklichkeit[1]. Wir sind also glücklich zu jenem großen Gegensatz zwischen dem Guten und Schlechten, zum Dualismus Gottes und der Materie gelangt, der etwa seinen Ausdruck erhält VI 4: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ*[2].

Doch bleiben wir bei dem *ἀγαθόν*. Mit ihm ist ein anderer Begriff verknüpft, das *καλόν*. So kann man auch das Wesen Gottes als das Schöne definieren, da das Schöne und Gute identisch ist (VI 4f.; XI 13). Und wie Gott mit den Augen nicht zu schauen ist, so auch nicht das Schöne und Gute. Wer aber Gott erkennt[3], der erkennt das Schöne und Gute.

---

[1] *οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικόν* vgl. II 14; Stob. 275, 22: *ὁ θεός ἀγαθός, ὁ ἄνθρωπος κακός*; etwas milder, wenn wir Useners Änderung annehmen, 277, 17: *τί θεός; ἄτρεπτον ἀγαθόν· τί ἄνθρωπος; τρεπτὸν κακόν.*

[2] vgl. Stob. 276, 2: *κακία κόσμου τροφή, χρόνος ἀνθρώπου φθορά* oder 275, 21: *οὐδὲν ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲν κακὸν ἐν τῷ οὐρανῷ.*

[3] Nur auf einem Wege gelangt man zu Gott und dem Schönen, und der ist *ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια*, nicht die Frömmigkeit, die die Menschen so nennen (VI 5f.). Man erwartet danach als Folgerung die Aufforderung nach der rechten Erkenntnis zu streben, statt dessen kommt ganz unvermutet als Schluß eine wehleidige Schilderung der Menschennatur, die uns nicht zum Guten kommen lasse. Das ist echt hermetisch.

Wenn wir die Schilderung Gottes und des Guten, die uns im VI. Dialoge vorliegt, überschauen, so finden wir, daß sie mit der im II. Traktat ziemlich übereinstimmt: Gott ist das Gute, das Gute ist Gott, beide sind unzertrennlich; wenn die Menschen jemand gut nennen, so tun sie es aus Unkenntnis des Begriffes. Freilich paßt die Verachtung der Materie, weil sie mit Schlechtigkeit behaftet ist, weder zum Pantheismus, noch gut zur Vorstellung eines persönlichen Schöpfers, wovon in der Tat im VI. Traktat auch nicht die Rede ist, während II 17 ausdrücklich Gottes Vaterschaft betont wird: *ἡ δὲ ἑτέρα προσηγορία ἐστὶν ἡ τοῦ πατρός, πάλιν διὰ τὸ ποιητικὸν πάντων.* Ähnliches steht kurz vorher in einem Zusammenhange, in dem jenes *πάντα δίδωσι καὶ οὐδὲν λαμβάνει* steht, das sich (s. oben S. 33, 4) P V 10 wiederfindet (wo der Pantheismus gepredigt, Gottes Schöpfertätigkeit verherrlicht wird). Anderseits ist V 8—10 über die Vaterschaft Gottes die Rede. Nun kommt noch hinzu, daß überhaupt der Gottesbegriff in II. mit den zwei Bezeichnungen *ἀγαθόν* und *πατήρ* recht äußerlich an logisch-physikalische Auseinandersetzungen angeklebt ist. Und als das geschah, hat

An diesem Beispiele vom Guten kann man einmal sehen, welch tiefgehenden Einfluß Platon selbst in Einzelheiten noch in späteren Zeiten gehabt hat. Man merkt auf den ersten Blick, daß die ganze Lehre vom *ἀγαθόν* durch und durch platonisch ist. Platon trennte bekanntlich das höchste Wesen nicht von der höchsten Idee, der des Guten. Das Gute, Eine, die Ursache, Vernunft, Gott sind ein und dasselbe und zwar der absolute Weltzweck [1]. An diese Identifizierung der Gottheit mit dem Guten muß man sich besonders zur Zeit der Platorenaissance erinnert haben. Philon [2], Neupythagoreer wie Ekphantos (Stob. ecl. IV 277, 10, Müll. I 538 b., Z. 19), Platoniker wie Numenios (Euseb. pr. ev. XI 22, 3 ff.) bezeugen das. Gott und das Gute sind der absolute Weltzweck, oder um die ins populär Anschauliche paraphrasierten Worte des Timaios zu gebrauchen (29 E.): „Gott war gut, und das Gute hat gegenüber nichts je *φθόνος* [3]; aus diesem Grunde wollte er alles sich ähnlich schaffen, und das ist die eigentliche *ἀρχὴ γενένεως καὶ κόσμου.*“ Daß das göttliche Schaffen Selbst-

---

man einfach u. a. den VI. und V. Traktat geplündert, ohne viele Berücksichtigung des Zusammenhangs, wie es nie geschehen wäre, wenn jemand in einem Guß aus sich heraus den Traktat konzipiert hätte. Das können wir vielleicht mit einiger Sicherheit erkennen, nur muß man sich hüten, in der Aufspürung solcher Diskrepanzen und Abhängigkeiten zu weit zu gehen und danach, wie nach den philosophischen Hauptrichtungen, die etwa zu beobachten sind, sich eine Reihenfolge der Dialoge zu statuieren. Dann hat man das Charakteristikum der hermetischen Schriften gar nicht begriffen, die kein philosophisches Lehrbuch sind, an das man mit philosophischer Kritik herangehen könnte, ein Umstand, der den Aufsatz Zielinskis im 8. und 9. Bde. des Arch. f. Rel. in seiner Allgemeinheit als verfehlt erscheinen läßt.

[1] Rep. VI 508 E; VII 517 B; Tim. 28 ff. Windelband, *Plato*, Stuttgart 1900, S. 106.

[2] So spec. leg. II 53; Gott ist nicht nur *πλήρης ἀγαθῶν τελείων,* vielmehr *αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, ὃς οὐρανῷ καὶ γῇ τὰ κατὰ μέρος ὤμβρησεν ἀγαθά.*

[3] Der Gedanke, daß Gott und das Gute, eben als der absolute Weltzweck, für sich die Welt schaffen muß, tritt bei der populären Darstellung zurück. Mit der *ἀφθονία* soll aber nichts anderes bezeichnet sein, als daß Gott aus sich selbst heraus gezwungen ist zu schaffen. Gerade der Gedanke der Neidlosigkeit Gottes (vgl. Arist. Metaph. I 983 a 2) kehrt in späterer Zeit wieder, so heißt es P V 2 *ἄφθονος γὰρ ὁ κύριος* oder IV 3 . . . *οὐ φθονῶν τισίν· ὁ γὰρ φθόνος οὐκ ἔνθεν ἔρχεται, κάτω δὲ συνίσταται ταῖς τῶν νοῦν μὴ ἐχόντων ἀνθρώπων ψυχαῖς.* Auch Philon betont ihn des öfteren, so unter Berufung auf Phaidr. 247 A quod omnis prob. lib. 2, 447 M: *ἐπειδὴ δὲ κατὰ τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα φθόνος ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται κτλ.*; ähnlich op. m. 21.

zweck haben könne, hat Philon nicht begriffen; nach ihm mußte das der Bedürfnislosigkeit Gottes widersprechen (deus immut. 107, vgl. leg. all. III 78). Jedenfalls erklärt er aber offen (ebd.): *εἴ τίς μ' ἔροιτο, τίς αἰτία γενέσεως κόσμου — ἀποκρινοῦμαι, ὅτι ἡ τοῦ ὄντος ἀγαθότης.* Gottes Güte ist also der Grund der Schöpfung. Das pflegt er immer zu betonen [1]. Dieselbe Ansicht findet sich natürlich auch sonst, z. B. Tim. Locr. an. m. § 2 (Mull. II 38) [2]. Aber auch jener andere Gedanke, daß Gott die Welt für sich geschaffen habe, kehrt wieder und zwar bei den Gnostikern, wie wir aus Eiren. I 1, 2; II 6, 3; 7, 1 sehen. Wir sind darüber genauer durch Plotins Polemik II 9, 4 orientiert, der das für sehr albern und lächerlich hält, mit Unrecht natürlich, denn er sieht dahinter nicht den philosophischen Grund, daß Gott als Gott und höchstes Gut sich selbst als Endzweck aller Dinge setzen muß, auf den alles sich zu beziehen hat. Die Gnostiker stehen insofern auf demselben Standpunkte wie die Scholastiker des 13. Jahrhunderts (Neander, Abhl. Berl. Ak. 1843, 312).

Daß im Menschen und überhaupt in der Welt das Gute nicht sein kann, ist etwas, was mit der scharfen Verachtung alles Materiellen als des Schlechten zusammenhängt, worüber wir später zu reden haben werden [3]. Daß auch die Götter nicht selbst gut sind, sondern höchstens Anteil am Guten haben, erinnert an die Unterscheidung des höchsten Gottes vom Demiurgen bei Numenios, der den ersten *ἰδέᾳ ἀγαθός*, das *αὐτοαγαθόν* sein läßt, während der Demiurg nur *κατὰ μετουσίαν τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ* gut ist (Euseb. pr. ev. XI 22, 10) [4].

Nun die Identifizierung des Guten und Schönen. Hermes folgt auch darin ganz und gar dem Platon, bei dem sehr oft

---

[1] z. B. Cherub. 127 leg. all. III 73; 78, spec. leg. I 209, aetern. m. 1, 2; quaest. in Genes. II 13 p. 95 A.

[2] Norden macht soeben (S. 348) noch auf Sen. prov. I 23 aufmerksam und erweist bestimmt wieder Poseidonios als Vermittler des platonischen Gedankens.

[3] Der Gedanke, daß nur Gott das *ἀγαθόν* absolut sei, der Mensch es seiner Natur nach nicht sein könne, steht, um einen Beleg zu nennen, bei Archytas fr. I 553 *β'* Mull.

[4] vgl. ebd. XI 22, 3ff: *ὁ μὲν πρῶτος θεός, αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητής, δημιουργὸς ἀγαθός.*

der eigentliche Begriff des Guten in den des Schönen aufgelöst wird. Alles Gute ist zugleich schön, und das erste Gute ist von unnennbarer Schönheit [1]. Übrigens hat schon Sokrates die Identität des Schönen und Guten gelehrt [2], eine Vorstellung, die dann auch die Stoiker in ihren Dogmenschatz aufgenommen haben, wie uns ausdrücklich des öfteren von ihnen bezeugt ist [3]. Sie findet sich dann auch bei Philon wieder, der das *καλόν* als etwas Göttliches zur Gottheit in Beziehung bringt (sacr. Abel 63 vgl. 68) und sich für die direkte Identifizierung der beiden Begriffe auf das stoische Dogma beruft [4].

Überschauen wir noch einmal die ganze Lehre vom Guten, so wird uns klar werden, daß auch diese Bestimmung von jener gewaltigen Transcendenz frei ist. Und doch mußte sie recht nahe liegen, ist sie doch bei Philon z. B. an einigen Stellen auch in diese Bezeichnung eingedrungen, wie opif. m. 8 Schl., wo der *νοῦς τῶν ὅλων* bezeichnet wird als *κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* [5]. Daß bei Hermes davon keine Spur zu finden ist, mag Zufall sein; indes wird man sich doch allmählich dem Eindruck nicht entziehen können, daß nur bestimmte Stellen diese hochgespannte Transcendenz aufzuweisen haben, während im allgemeinen der Gottesbegriff als solcher über den Platons und, wie wir noch sehen werden, der Stoa nicht hinausgeht.

e) Erkenntnis Gottes aus seinen Werken (Teleologie).

Oft erfahren auch Bestimmungen, die aus dem starken Streben nach Transcendenz geboren sind, durch eine Reihe anderer und

---

[1] vgl. Tim. 87 C, Gorg. 474 Cff. Die Stellen, an denen *καλός* und *ἀγαθός* synonym gebraucht werden, sind natürlich sehr zahlreich.

[2] Xen. Men. IV 6, 8f.

[3] z. B. Plut. Stoic. rep. c. 13, p. 1039 C (St. v. fr. III 29) von Chrysipp *πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι, τοιούτοις λόγοις κέχρηται· „τὸ ἀγαθὸν αἱρετόν· τὸ δ' αἱρετὸν καλόν“ κτλ.* Diog. L. VII 101 (St. v. fr. III 30) *λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι κτλ.* Alex. Aphrod. quaest. I 14 p. 26 Bruns (St. v. fr. III 32). Cic. fin. III 28, vgl. 27, 29, IV 50 Tusc. disp. V 43; 45 (St. v. fr. III 34—37).

[4] post. Cain. 133: *Στωικὸν δόγμα τὸ μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν*, vgl. quod. det. pot. 7.

[5] vit. contempl. 1 p. 472 M: *τὸ ὂν ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστιν, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον*, vgl. legat. ad Caium. 1, 546 M.

aus anderen Stimmungen heraus entstandener Gedanken ihre Berichtigung, und es zeigt sich, daß die übertranscendentalen ziemlich vereinzelt und losgelöst von der allgemeinen Gedankensphäre dastehen. So haben wir z. B. oben gehört, daß Gott unsichtbar sein soll. Nun fragt Hermes P. XI 22 den Nus: *ἀόρατος ὁ θεός*; und er bekommt zur Antwort: *εὐφήμησον, καὶ τίς αὐτοῦ φανερώτερος; δι' αὐτὸ τοῦτο πάντα ἐποίησεν, ἵνα διὰ πάντων αὐτὸν βλέπῃς. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ, τοῦτο δὲ αὐτοῦ ἀρετή, τὸ αὐτὸν φαίνεσθαι διὰ πάντων κτλ.* [1].

So ist denn also in der Tat das an sich unsichtbare *ἀγέννητον*, das über den sichtbaren *γεννητά* steht (V 1), wenn auch nicht leibhaftig mit den Augen zu schauen, so doch an seinen Werken zu erkennen. Diese Art der Gotteserkenntnis wird im V. Traktat in feierlich poetischen Worten verkündet. Folgendes ist kurz der Inhalt: Die Himmel erzählen des Ewigen Ehre, und Seiner Hände Werk zeigt an das Firmament. Man braucht nur einmal den Himmel zu betrachten, die wunderbare Harmonie und Ordnung vom König der Himmelsgötter, der Sonne, an bis zu den kleinsten Sternlein, die alle in verschiedenen Bahnen am Himmel wandern. Wer hat sie alle so angeordnet, wer ihnen den Lauf vorgeschrieben? Wer hat dem Meer seine Schranken und der Erde ihren festen Stand gegeben? Das muß doch alles seinen Schöpfer und Ordner haben [2]. Es muß ein wunderbares, überaus glückliches Gefühl sein, sich über diese Erde zu erheben, zwischen Himmel und Erde in der Mitte des Kosmos zu schweben und von da in seliger Schau die ganze Herrlichkeit dieser Welt staunend zu betrachten [3], Erde, Flüsse, Meer, die Region der Luft, des beißenden Feuers, den Lauf der Gestirne, die rasende Umdrehung des Himmels. Es muß etwas Herrliches sein, so zu erkennen

---

[1] Genau dieselbe Stelle ist bei Cyrill. c. Iul. II 580 überliefert; vgl. P. V 2 *φαίνεται δὲ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου.*

[2] Dieselbe Art der Erkenntnis Gottes wird XII 21 in schönen Worten gelehrt: *καὶ οὐδὲν δύσκολόν ἐστι νοῆσαι τὸν θεόν . . . εἰ δὲ θέλεις αὐτὸν καὶ θεωρῆσαι, ἰδὲ τὴν τάξιν τοῦ κόσμου καὶ τὴν εὐκοσμίαν τῆς τάξεως κτλ.*

[3] Diese selige Schau wird als wirklich vorsichgehend angesehen XI 6 ff.; freilich findet sie nicht im Luftreich statt, sondern oberhalb der Welt, im Reiche des Nus, durch den Hermes die Herrlichkeit der Welt schaut. Auch diese Stelle ist wie die im 5. Traktat in poetisch feierlichem Tone gehalten. Man muß das selbst nachlesen, um es zu empfinden.

τὸν ἀκίνητον διακινούμενον καὶ τὸν ἀφανῆ φαινόμενον, δι' ὧν ποιεῖται αὕτη ἡ τάξις τοῦ κόσμου, καὶ οὗτος ὁ κόσμος τῆς τάξεως. Es gibt auch noch ein anderes Mittel, Gott in seiner Schöpferherrlichkeit zu erkennen. Man beachte nur den menschlichen Körper. Auf das kunstvollste ist alles bis ins einzelne, bis zu den Adern und Sehnen geschaffen. Wer soll denn das so überaus fein gemacht haben, die Gliedmaßen und sonst die Körperteile und edlen Organe, *πάντα περικαλλῆ καὶ πάντα μεμετρημένα, πάντα δὲ ἐν διαφορᾷ?* Wie eine Statue nicht ohne Bildhauer und ein Bild nicht ohne Maler zustande kommen kann, so auch die Schöpfung nicht ohne Schöpfer. Das ist eben der Eine, dessen Tätigkeit darin besteht, Vater zu sein, und dessen Wesen, alles hervorzubringen und zu schaffen. Es kann nur einer sein, der diese überaus kunstvoll komplizierte Maschine geschaffen hat, ordnet und erhält. Allein schon, wenn man die Mannigfaltigkeit der untereinander immer wieder verschiedenen Bewegungen bedenkt, das alles könnten zwei nicht geschaffen haben und erhalten, ohne daß irgendwo sich eine Unstimmigkeit herausstellen würde. Wie sollten auch bei einer *ὕλη*, einer *ψυχή*, einem Kosmos, einer Sonne, einem Monde zwei Schöpfer und Erhalter existieren? An der Einheit muß vielmehr festgehalten werden [1].

In der Frage der Teleologie bewegen wir uns auf ganz bekanntem Gebiet. Die Vorstellung, daß die unsichtbaren Götter wie die Seele des Menschen durch ihre Äußerungen sichtbar werden, ist schon ziemlich alt; sie ist schon von Sokrates dargelegt worden (Mem. IV 3, 13). Doch hat die erste poetisch geschilderte Beweisführung, soweit ich sehe, erst Aristoteles im Dialog über die Philosophie gebracht; wie schwungvoll sie gewesen ist, sieht man noch deutlich an der Übersetzung, die Cic. n. d. II 95 in begeisterten Worten gibt. Aristoteles hat sogar behauptet, daß lediglich schon die wunderbare Ordnung der Gestirne die Menschen zum Gottesglauben gebracht habe [2]. Die

[1] Der letzte Gedanke der Einheit stammt aus XI 8ff. In anderem Zusammenhange haben wir schon über die Einheit gesprochen; wir machten da schon (S. 6, 1) darauf aufmerksam, daß die Einheit u. a. ein Lieblingsbegriff Philons sei. Er gehört hauptsächlich der Stoa an.

[2] s. auch Sext. Emp. adv. phys. A 20ff. 26ff. (fr. 10—12 R).

Gedanken der Teleologie sind natürlich überhaupt weit verbreitet ohne daß man sie im allgemeinen an Zeit und Namen binden könnte. Sie sind ein Topos der Apologeten[1]. Und doch können wir einmal die philosophische Beweisführung, verbunden mit dem poetischen Preise des Kosmos bei einem Manne nachweisen, dessen Einfluß an der Popularisierung des ganzen Gedankenkomplexes außerordentlich beteiligt gewesen sein muß. Es ist wieder der Syrer aus Apamea. Auf ihn geht der Schluß vom sichtbaren Werke auf den unsichtbaren Veranlasser zurück, dem wir des öfteren bei Cicero und bekanntlich in *περὶ κόσμου* begegnen[2]. Sein Einfluß hat auch sicher die häufige Behandlung dieser Frage bei Philon veranlaßt[3], wenngleich letzterer den Gedanken selbst auch aus dem Judentum haben konnte. Auch den Neupythagoreern ist dieser Gedankengang vertraut[4]. Seine Kontinuität läßt sich bis tief in christliche Zeit hinein[5] verfolgen, und noch heute zehren wir von dem alten Gute.

Es liegt nahe und im Stoff begründet, daß die Beispiele, an denen die Herrlichkeit Gottes gezeigt wird, sich auf bestimmte Typen beschränken mußten, die uns auch bei Hermes vorliegen. Das ist zunächst die Herrlichkeit des ganzen Kosmos, in dem feste Gesetze alles regeln, eine einzige Harmonie und Ordnung und Schönheit herrscht. Dieser begeisterte Preis des Kosmos ist uns als poseidonisch wieder aus *περὶ κόσμου*, Cicero, Seneca und anderen Schriftstellern bekannt[6]. Ganz besonders aber hat Po-

---

[1] s. z. B. Geffcken, *Zwei griech. Apologeten* XXIII.

[2] z. B. Tusc. I 70. Es sei für diese Frage im allgemeinen auf den Aufsatz Capelles: *Die Schrift von der Welt*, N. J. 15 (1905) 529 ff. und Wendlands Buch: *Philos Schrift über die Vorsehung*, Berl. 1892, verwiesen; neuerdings auch Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios*, Diss., München 1912, 54.

[3] z. B. leg. all. III 97 ff., praem. et poen. 41 f., spec. leg. I 41: hier legt Philon dem Moses folgende Worte an Gott in den Mund, die gleichzeitig seine Bekanntschaft mit den Offenbarungstypen zeigen: *τοῦ μὲν εἶναί σε καὶ ὑπάρχειν διδάσκαλος καὶ ὑφηγητής μοι γέγονεν ὅδε ὁ κόσμος, καὶ ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου.*

[4] s. bes. Zaleukos b. Stob. ecl. IV 123, 13 ff. (Mull. I 542 Anf.), Onatas b. Stob. ecl. I 48, 12 (Mull. II 113 b).

[5] s. etwa Paul. Rom. I 20; vgl. die gleiche Verfolgung dieses Gedankens bei Norden, *Agnostos Theos* 24 ff.

[6] s. etwa *π. κόσμου* 397 a 4 f., 400 a 21 f.; Cic. n. d. II 15. 17. 18 E. 75. 97; div. I 66; Tusc. I 62. 68 ff.; Sen. ep. 90; Firm. Mat. math. praef. V Aët. plac. I 6, 2 (Diels 293, 1); I 6, 8 (294, 21 ff.). An Literatur s. Corssen,

seidonios die Herrlichkeit des Himmels teleologisch verwendet. Wir wissen, daß für ihn die schwärmerische Bewunderung der Caelestia [1], die bei Hermes den größten Raum einnimmt, ganz charakteristisch ist. Gerade die Bewunderung des Sternenhimmels ist ihm eine Wurzel des Gottesglaubens [2]. Daß diese Einheit der Harmonie auf eine einzige Ursache zurückgehen muß, daß im All nur eine Macht wirkt, ist eine selbstverständliche Konsequenz, die natürlich auch er und mit ihm die Schar seiner Nachbeter gezogen hat [3]. Aus der Zahl derer, die seine Gedanken weitergepflanzt haben, sei ausdrücklich nur noch Philon genannt, bei dem auch hier wieder wie so oft sich genaue Entsprechungen zur hermetischen Lehre finden [4].

Das andere Beispiel, an dem man die teleologische Erkenntnis Gottes zeigen kann, geht vom *μακρὸς κόσμος* zum Menschen, dem Mikrokosmos über, wie wir das bei Hermes gesehen haben, ohne daß freilich die Unterscheidung des Makro- und Mikrokosmos an dieser Stelle ausdrücklich gemacht würde. Daß wir uns in derselben Sphäre bewegen, ist von vornherein klar. Wir müssen zu der hermetischen Ansicht noch eine Stelle nachtragen, die uns auch deutlich in jenen stoischen Kreis zurückweist, mit dem wir uns eben beschäftigten. Lactanz berichtet inst. II 10, 14: (Hermes) non tantum hominem ad imaginem dei factum esse dixit a deo, sed etiam illud explanare temptavit, quam subtili ratione singula quaeque in corpore hominis membra formaverit, cum eorum nihil sit quod non tantundem ad usus necessitatem quantum ad pulchritudinem valeat. id vero etiam Stoici cum de providentia disserunt, facere conantur et secutus eos Tullius pluribus quidem locis sed tamen materiam

---

De Pos. Rhod., Bonn 1878, S. 32; Diels *Dox.*, S. 852 add. zu S. 58, 27; Wendland, *Archiv Gesch. Philos.* I (1888) 202 ff.; Capelle *a. a. O.*, S. 553, 5.

[1] Von der seligen Schau am Himmel, die ebenfalls durchaus poseidonisch ist, werden wir später reden.

[2] Die Stellen, welche direkt auf Poseidonios weisen, hat Capelle 534, 4 zusammengestellt. [3] s. Capelle 557 ff.

[4] Man lese z. B. nur leg. all. III 97 ff. nach. Freilich wird an dieser Stelle auch zugestanden, daß dies nicht die vollkommenste Art Gott zu erkennen ist. Vollkommen ist erst die Erkenntnis in direktem Verkehr mit Gott (100 ff.), ein Gedanke, der ebenfalls poseidonisch ist und auch bei Hermes deutlich ausgesprochen wird. Davon später.

tam copiosam et uberem strictim contingit. Daß die Betrachtungsweise zur Erweisung der Vorsehung angewandt wird, ist schon eine Spezialisierung, die es immerhin nicht verhindert, die Sache hier bei Erörterung des allgemeinen Gesichtspunktes der Erkenntnis Gottes aufzutischen. Jedenfalls kann Lactanz unsere obige Stelle kaum gemeint haben, da dort der spezielle Gesichtspunkt der *πρόνοια* nicht hervortritt und auch nicht die Betrachtungsweise nach Zweckmäßigkeit und Schönheit. Es ist nur im einzelnen ausgeführt, wie kunstvoll alles eingerichtet sei und so sich der göttliche Schöpfer in herrlicher Weise offenbare; freilich wird dabei nebenher auch die Schönheit gepriesen, z. B. P. V 6: *τίς ὁ δημιουργῶν τὴν καλὴν ταύτην καὶ θείαν τοῦ ἀνθρώπου εἰκόνα*; und 7 die Schönheit und Zweckmäßigkeit: *πάντα περικαλλῆ καὶ πάντα μεμετρημένα.* Man sieht gleich, daß die Stelle im Poimandres unter anderem Gesichtspunkte geschrieben ist, während in der Tat Lactanz an jener Stelle durchaus die doppelte Betrachtungsweise anwendet. Auf welcher hermetischen Schrift er fußt, ist uns nicht bekannt; man kann vermuten, daß es der Dialog *Ἑρμοῦ ἐκ τῆς Ἀφροδίτης* gewesen ist, aus dem wir noch die Behandlung der Frage nach der Entstehung des Menschen erhalten haben [1] (Stob. ecl. I 295, 16). Wo jedenfalls Lactanz die Frage nach dem doppelten Gesichtspunkte behandelt, kann man auf hermetische Quelle raten. Wir wollen natürlich unsere Darstellung mit dem Ballast nicht beschweren, es sei auf die Feststellungen Brandts (s. u. Anm. 1) S. 275 verwiesen. Viel wichtiger ist uns, daß wir für die Behandlung der Frage im Poimandres, die an sich dieselbe, nur unter anderem Gesichtspunkte gemacht ist, dieselbe oder wenigstens eine ähnliche stoische Quelle annehmen dürfen, d. h. daß die Behandlung im Grunde wieder auf Poseidonios, oder wenigstens auf ihn als Vermittler zurückgeht. Daß nämlich Poseidonios bei der Darstellung des menschlichen Körpers unter teleologischem Gesichtspunkte [2] im Spiele ist,

---

[1] s. Brandt, *Über die Quellen von Lactanz' Schrift de opificio mundi,* Wiener Studien 13 (1891) 268f., auf dessen Ausführungen ich fuße. Für die gerade berührte Frage s. 278f.

[2] Dieser Gesichtspunkt ist schon Xen. Mem. I 4, 5ff. vorgebildet; s. dazu Dümmler, *Academica,* S. 96ff.

sieht man wieder aus den Stellen, an denen die Frage behandelt wird, wie z. B. Varros Tubero und Ciceros natura deorum[1].

Schließlich noch ein Bild: P. V 8 heißt es *καὶ ἀνδριάντα μὲν ἢ εἰκόνα χωρὶς ἀνδριαντοποιοῦ ἢ ζωγράφου οὐδείς φησι γεγονέναι, τοῦτο δὲ δημιούργημα χωρὶς δημιουργοῦ γέγονεν;* Derselbe Vergleich findet sich öfter bei Philon, z. B. spec. leg. I 33 f., ist aber nicht auf ihn beschränkt, findet sich vielmehr schon bei Xenophon Mem. I 4, 2. 3 und gehört mit denen vom Feldherrn, Steuermann u. dgl. zu den beliebtesten Gemeinplätzen in der stoischen und überhaupt der späteren Literatur. Auch Poseidonios hat sich seiner bedient[2].

f) Pantheismus. Mannweiblichkeit.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß gerade Stoiker es sind, die sich in so begeisterten Worten über die Herrlichkeit der Welt ergehen. Denn trotz aller bedenklichen Annäherung an den platonischen Gottesbegriff, die für die jüngeren Stoiker so charakteristisch ist, verharren sie doch wieder in ihren pantheistischen Ideen, von denen auch die Teleologie ihr Licht empfängt. Sie wollen eben beides, den ausgefeilten platonischen Begriff des als persönlich empfundenen Gottes und die altererbte stoische Schuldoktrin vereinen. Sollte man überhaupt glauben, daß ein Buch wie *περὶ κόσμου* oder Ciceros Somnium Scipionis mit seinem Monotheismus dem Poseidonios, dem größten Stoiker seiner Zeit, recht nahe steht? Oder man betrachte doch nur einen Mann wie Seneca, der doch sicher durchaus Stoiker sein wollte. Aus ihm wird man nicht leicht klug. Der Gedanke an den einen persönlichen Gott scheint bei ihm alle anderen Gottesbegriffe zurückgedrängt zu haben, und doch finden sich wieder an anderen Stellen so überaus klare Belege für einen strengen Pantheismus, daß über seinen Stoizismus kein Zweifel bestehen kann (s. Zeller III 1[4] 729 f.). Wir sind eben in der Zeit des Eklektizismus, in der Transcendenz und

---

[1] Brandt 278, Anm.; für Poseidonios' Rolle s. Schwenke, *Jahrb. f. Philol.*, Bd. 119 (1879) 129 ff. Für Cic. s. nat. d. II c. 54 ff., leg. I c. 9.

[2] s. für die Vorstellung Wendland, *A. f. G. Ph.* I (1888) 206 und *Philos Schr. üb. d. Vors.*, S. 14.

Immanenz im Widerstreite liegen. Und ein getreues Abbild dieser widerstreitenden Zeitrichtungen bieten uns auch die Schriften des Hermes Trismegistos. Bei ihm steht die Teleologie mit dem Pantheismus in Verbindung, und auch die anderen Begriffe und Bestimmungen Gottes, die wir betrachtet haben, sind oft mit pantheistischen Gedanken versetzt. In alle Bestandteile ist der Pantheismus eingedrungen, ein ganzer Traktat, der 5. im Corpus Hermeticum, ist mit ihm ausgefüllt.

Gott ist Alles, *ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη* (P. III 1), er ist seiner Welt, die er geschaffen hat, immanent, vielmehr, er ist sie selbst [1], er ist das All (XII 23). Er lebt und wirkt in uns, wir sind er, *σὺ γὰρ εἶ ὃ ἂν ὦ*, heißt es in dem rauschenden Schlußgebete des 5. Traktates, *σὺ εἶ ὃ ἂν ποιῶ, σὺ εἶ ὃ ἂν λέγω. σὺ γὰρ πάντα εἶ, καὶ ἄλλο οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ εἶ. σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον.* Alles was geschaffen ist, sind Teile von ihm (XV 19); er ist so in der Welt, ut quasi membrum ipsius esse videatur (Ascl. 51, 2), er ist *περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων* (XII 20; 23); er ist *τὸ ἓν καὶ τὸ πᾶν* (XV 3) [2]. *οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν παντὶ κόσμῳ, ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός. ἔστιν αὐτὸς καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα. τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφανέρωσε, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ* (V 9). So kann man denn den monotheistischen Bestimmungen immer die pantheistischen gegenüberstellen, wie es in V 10 geschieht: *οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος, ὁ τῷ νοῒ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρατός, οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος. οὐδέν ἐστιν, ὃ οὗτος οὐκ ἔστι, πάντα γὰρ μόνος οὗτός ἐστιν. καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι εἷς ἐστὶ πατήρ. καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ.* Hier sieht man doch ganz deutlich, wie die beiden Grundrichtungen theologisch-philosophischer Spekulation nebeneinander bestehen, wie die Überzeugung, nur verschiedene Äußerungen eines und desselben Gottesbegriffes vor sich zu haben, die konträrsten Gegensätze nebeneinander duldet und sie dadurch paralysiert. Bekanntlich ist der

---

[1] P. XI 14: *αὐτουργὸς ὢν ἀεί ἐστιν ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτὸς ὢν ὃ ποιεῖ.*

[2] *τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα οὐ δύο εἰσίν, ἀλλ' ἀμφότερα ἕν ἐστιν* (so ist wenigstens der Gedanke, Reitz., Anm. zu dem Texte) . . . *τὸ πᾶν τοῦ ἑνὸς λύσας ἀπολέσει τὸ πᾶν· πάντα γὰρ ἓν εἶναι δεῖ εἴγε ἔστιν.* Vgl. Ascl. 56, 4 unus et omnia.

Pantheismus der Stoa nie derart gewesen, daß er sich mit dem Begriff des der Welt immanenten Gottes allein begnügt hätte; wer aber gerade die Zeit der mittleren und jüngeren Stoa mit ihrem fein lavierenden, vermittelnden Standpunkte, dem jedes draufgängerische Extrem einer jungen Geistesrichtung abgeht, kennt, wer etwa, um das eben angeführte Beispiel zu wiederholen, die uns widersprechend dünkenden Äußerungen Senecas über Gott recht zu deuten weiß, dem wird auch für solche Stellen das rechte Verständnis nicht fehlen.

Wir fahren in der Betrachtung der hermetischen Stellen fort. Der letzte Gedanke war, daß dem namenlosen Gott in pantheistischer Auffassung alle Namen zukommen müßten. Wie der *ὀνόματος κρείττων* des Monotheismus und der omninominis des Pantheismus zusammengeworfen werden, sieht man auch Ascl. 56, 1: non enim spero totius maiestatis effectorem omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine, hunc vero innominen vel potius omninominem esse, si quidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari.

Ja selbst in den Gedanken, daß man Gott keine Opfer darbringen dürfe, weil er *ἀπαθής* und über alles Materielle erhaben sei, ist der Pantheismus eingedrungen: nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia Ascl. 80, 21.

Da nun Gott untrennbar von seinem Werke ist, muß er auch ständig wirken, weil mit dem Augenblick, wo er aufhört, auch das Werk aufhört. In Gottes Wesen liegt das Schaffen; man darf gar nicht sagen, daß er etwas nicht schafft, sonst wäre er *ἀτελής*; ist er aber *τέλειος*, dann schafft er eben alles[1] (XI 13). Dieser Gedanke des stets wirkenden Gottes findet sich in pantheistischem Gewande recht häufig, z. B. XI 5 f.: *οὐ γὰρ ἀργὸς ὁ θεός, ἐπεὶ πάντα ἂν ἦν ἀργά· ἅπαντα γὰρ πλήρη τοῦ θεοῦ*, woran sich eine ganz pantheistische Auseinandersetzung anschließt, oder aus einer schon oben zitierten Stelle XV 19: *πάντα ἄρα ὁ*

[1] Die letzten Gedanken scheinen mir, obwohl sie ganz in pantheistischem Zusammenhange stehen, doch nicht ursprünglich für den Pantheismus geprägt. Davon später.

θεός. πάντα οὖν ποιῶν ἑαυτὸν ποιεῖ. καὶ οὐκ ἄν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἄπαυστος[1].

Daß der Pantheismus, dessen Hauptgedanken[2] wir herausgehoben haben, durchaus hellenischem Empfinden entspricht und uns namentlich in die Zeit weist, auf die bislang unsere Untersuchungen uns immer hindrängten, kann man sogleich erkennen. In den meisten Fällen, die wir betrachteten, haben wir es mit dem eigentlich hylozoistischen Pantheismus der Stoa, nicht etwa dem dynamischen der späteren Zeit, der z. B. für das Buch *περὶ κόσμου* charakteristisch ist, zu tun. Er gibt uns die Schlüssel zum Verständnis fast aller hermetischen Stellen. Nach ihm ist die Welt die Gesamtheit des Wirklichen; „alles Wirkliche ist aber ursprünglich in der Gottheit enthalten, sie ist der Stoff von allem und die wirksame Kraft, welche diesen Stoff zu den Einzelwesen gestaltet; es läßt sich daher schlechterdings nichts denken, was nicht entweder die Gottheit selbst unmittelbar oder eine Erscheinungsform der Gottheit wäre“[3]. So durchdringt denn Gott alle Wesenheit, alles ist von ihm erfüllt, wie das Arat so schön zu Beginn seiner Phainomena sagt:

> *μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί,*
> *πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλαττα*
> *καὶ λιμένες· πάντῃ δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες*

(vgl. Verg. Georg. IV 220), oder Lucan IX 580:

> Juppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris.

Für unseren Zweck interessieren uns natürlich vor allem Autoren, die auch sonst den hermetischen Schriften in ihren Ansichten nahestehen, wie Philon, der sehr wohl die Theorie vom *θεὸς πεπλη-*

---

[1] Heranzuziehen wäre noch IX 9 und V 9, wo jedesmal ein an sich unpantheistischer Gedanke pantheistisch fortgesetzt und aufgeputzt ist. Vgl. übrigens S. 25 Anm. 1 Schl.

[2] Es ist natürlich ausgeschlossen, alle in Betracht kommenden Stellen auch nur zu zitieren; genannt seien noch etwa P. X 3, Ascl. 74, 18. Uns kann es natürlich nur auf die Hauptgedanken ankommen. Wie gesagt, ist der Pantheismus überall eingeschachtelt. Eine Untersuchung der einzelnen Traktate und in ihnen der einzelnen Gedanken lediglich auf den Gottesbegriff hin, würde einen erstaunlich gedankenlosen Synkretismus der Begriffe erweisen.

[3] Zeller III 1[4], 149.

ρωκὼς τὰ πάντα (deus immut. 57) kennt. Wir lesen z. B. leg. all. I 44: *αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης ..., τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῆ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων, ... ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν* oder leg. all. III 4: Alles hat Gott erfüllt, durch Alles ist er hindurchgegangen und hat nichts leer und vereinsamt gelassen; er ist überall (ebenso post. Cain. 6). Philon beruft sich für diese Ansicht auf die Stelle im Deuteron. 4, 39: *ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν αὐτοῦ.* Und dann nehme man aus dem Kreise der jüngeren Stoa etwa Seneca, dessen Worte selbst im Schwung uns zuweilen lebhaft an Hermes erinnern, z. B. n. q. I praef. 13: quid est deus? mens universi. quid est deus? quod vides totum et quod non vides totum. sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest, si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet; oder benef. IV 8: quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi. nihil ab illo vacat: opus suum ipse implet. Daneben halte man n. q. II 45, 3: ipse enim est hoc, quod vides totum, suis partibus inditus (vgl. Poim. XV 19) et se sustinens et sua, oder ep. 92, 30: totum hoc, quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra. Das kommt ja schon dem *σὺ γὰρ εἶ ὃ ἂν ὦ* von P. V 11 recht nahe[1], für das Reitzenstein aus dem ophitischen Eva-Evangelium zitiert: *ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ. καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς, ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος, καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς, συλλέγεις μέ, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις*, und aus dem Martyrium Petri: *σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί, καὶ τὸ ὂν σύ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο, ὃ ἔστιν, εἰ μὴ μόνος σύ* (Poim. 242). Daß das, wie überhaupt der hermetische Pantheismus ägyptischen Ursprungs sei, können wir „Philologen" (S. 234) wirklich schwer glauben[2]. Man mag übrigens noch ev. Joh. 17, 21 f.

[1] für das eine schöne Parallele die Worte des (von Reitzenstein, Poim., S. 21 zitierten) Gebetes des Astrampsychos bieten: *οἶδά σε Ἑρμῆ καὶ σὺ ἐμέ. ἐγὼ εἰμὶ σὺ καὶ σὺ ἐγώ.*

[2] Ich will dabei nicht einmal auf Urteile wie die von Zielinski, *Arch. f. Rel.* VIII 322 unten, 345, 2 Wert legen. Bei Gelegenheit dieser Stelle kommt Reitzenstein S. 244 auf eine Floskel zu sprechen, die sich P. V 9 findet, wo es heißt: *ἔστιν αὐτὸς καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα.* Ich füge noch hinzu, daß an derselben Stelle gesagt wird, daß Gott wirke *ἐν παντὶ τοῦ παντὸς μέρει, τῷ*

heranziehen: *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί κτλ.*[1].

Das *πάντα ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ*, wie P. XI 18 gelehrt wird, gehört ebenfalls in stoischen Gedankenkreis, wie instar multorum Dion Chrysostomos 12, 28 = I p. 162 A beweist[2]. Das bringt uns auf eine merkwürdige Floskel, die soeben Norden in seinem schon oft genannten Buche S. 349ff. beleuchtet hat. Ascl. 74, 18 lesen wir: sine hoc (deo) nec fuit aliquid nec est nec erit. omnia enim ab eo et in ipso et per ipsum. Das berührt sich aufs engste mit dem Anfang des Johannes-Evangeliums: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.* Beide vertreten eine mystische Formel, die im Grunde, wie Norden zeigt, bis in althellenische Zeit, bis auf Herakleit zurückgeht. Hierzu kommt nun

---

ὄντι καὶ τῷ μὴ ὄντι. Durch diese Floskel soll seit ältester Zeit in Ägypten die Gesamtheit bezeichnet worden sein. Das entzieht sich natürlich meiner Beurteilung. Aber paßt das überhaupt zu einem Pantheismus, daß Gott das Nichtseiende in einem nichtseienden Teile des Weltalls sein soll? Kann überhaupt beim Pantheismus vom Nichtsein die Rede sein? Daß dieser Gedanke in regelrechtem Pantheismus geboren sein soll, ist jedenfalls von vornherein unwahrscheinlich. Etwas Ähnliches findet sich noch im Schlußgebet desselben Traktates (11), der aus gutbelegten, durchaus griechischen Lehren besteht: *ὑπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω; ὑπὲρ ὧν ἐποίησας ἢ ὑπὲρ ὧν οὐκ ἐποίησας; ὑπὲρ ὧν ἐφανέρωσας ἢ ὑπὲρ ὧν ἔκρυψας;* und gleich darauf *σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον.* Was damit gemeint ist, wird vielleicht noch deutlicher XI 13: *ῥάδιον νοήσεις τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον ἓν ὄν, ἵνα πάντα γίνηται τὰ γινόμενα ἢ τὰ ἅπαξ γεγονότα ἢ τὰ μέλλοντα γίνεσθαι.* Man mag auch bei der pantheistischen Formulierung an das denken, was zwar noch nicht ist, wohl aber einmal sein wird. So wird nur die Floskel V 9 verständlich: *ἔστιν αὐτὸς καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα,* zumal daran gleich angeschlossen wird: *τὰ μὲν γὰρ ὄντα ἐφανέρωσε, τὰ δὲ μὴ ὄντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ,* wobei mir ganz deutlich die Vorstellung zu sein scheint, daß das Nichtseiende in Gott noch wie im Samen, im Keime oder mit einem anderen Bilde, von dem später die Rede sein wird, in der *μήτρα* ruhe und aus ihm heraus sich entfalte. Auffällig nahe ist freilich auch die Beziehung zu der schon zitierten Senecastelle n. qu. I. praef. 13, die selbst sich wieder eng mit Versen aus dem Hymnos des Gregor v. Naz. *εἰς θεόν* (Norden, *Agn. Theos* 78, 179, 184, 1) berührt: Du bist Einer und Alles und Keiner, nicht Eins seiend, nicht Alles. Für Norden 184, 1 ist dabei die Linie Stoa-Platonismus ganz deutlich; gleichzeitig rechnet er mit orientalischem Einfluß schon wegen der äußeren Form der Apostrophierung *σὺ εἶ* usw., die er als orientalisch, spez. semitisch erweist. In der Form gehören die Stellen sicher zu den unseren.

[1] Für die Vorstellung siehe jetzt Norden 18ff.

[2] Näheres bei Norden 23, vgl. auch Act. Ap. 17, 28: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.*

noch aus dem Römerbriefe die Entsprechung *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾿ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.* In dem einen hermetischen Satze erscheinen also Formeln kombiniert, die bei Paulus und Johannes getrennt sind. Alles zusammen ist aber Gemeinbesitz der hellenistischen Mysterienreligionen, die in ihrem Formelschatze bis auf Herakleit und die Stoa als Fundament zurückgehen.

Wenn ferner bei Hermes behauptet wird, daß alle Dinge in der Welt *μόρια τοῦ θεοῦ* (XV 19), membra, wie Seneca sagt (vgl. Ascl. 51, 2), seien, so erinnert uns das an die Ausdeutung der Weltteile zu Teilen und Gliedern Gottes, wie sie uns in dem orphischen Gedichte Stob. ecl. I 29f. (Abel p. 202) *Ζεῦς πρῶτος γένετο κτλ.* vorliegt, in dem lediglich stoische Einflüsse wirksam sind[1]. Es werden darin die ganze Welt sein Leib, der Himmel sein Gesicht, Sonne und Mond seine Augen, der Äther sein Ohr (Nus?) genannt und so fort. Näher brauchen wir auf die allgemein bekannte Anschauung nicht einzugehen[2].

Die Floskel *ἓν καὶ πᾶν* (XIII 18), wie sie ähnlich öfter wiederkehrt (z. B. XV 3), ist noch immer seit den Eleaten in Gebrauch, bei denen sie der übliche Ausdruck für das Sein war. Für gewöhnlich wird bekanntlich Xenophanes die Prägung dieses Terminus zugeschrieben[3]. Allerdings nennt man auch Herakleit als den Urheber (fr. 50 Diels, 1 Byw.). Mag das sein, wie es will; es ist leicht verständlich, daß die Stoiker die Floskel für ihr Arsenal gut gebrauchen konnten. So muß sie denn ganz geläufig gewesen sein, wie unsere Schriften zeigen, wie wir auch bei Philon sehen, der z. B. leg. all. III 7 vom *φαῦλος* sagt:

[1] vgl. Wobbermin, *Religionsgesch. Studien,* Berl. 1896, 136. Von allgemeinem Interesse sind die Verse 29, 15ff.; vgl. dazu etwa fr. 43 Abel. Wie sehr gerade die jüngeren Orphiker sich den stoischen Pantheismus zu eigen gemacht haben, ist bekannt, s. Wobbermin 101; vgl. noch Papyr. Leid. b. Dieterich, *Abraxas* 196, 9 ff., *or. Sibyll.* I 138 ff.

[2] Eine ähnliche germanische Anschauung s. bei Mogk, *Germanische Mythologie,* Leipzig 1906, 93. Nachzutragen ist noch das Hermes-Gebet bei Reitzenstein, *Poimandres* 16.

[3] Plat. Soph. 242 D, Arist. Metaph. 1069 b 21, Theophrast nach Simpl. in Arist. phys. p. 22, 26 Diels: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν ... τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης,* vgl. auch Diels, *Doxographi* 480, 4; 482, 10; 483, 10; 303b 19, Hippol. philos. 11, 1 (564, 19), 14, 2 (565, 24) Herm. irris. gent. phil. 6 (652, 30); s. schon J. G. Buhle, *De ortu et progressu pantheismi,* Abh. Gött. *G. W.* X (1790) 165; Überweg-Prächter [10] 54.

Ἡρακλειτείου δόξης ἑταῖρος, κόρον καὶ χρησμοσύνην καὶ ἓν τὸ πᾶν καὶ πάντα ἀμοιβῇ εἰσάγων[1]. Im Leydener Zauberpapyrus wird dem Ptolemaios ein kosmogonisches Buch zugeschrieben mit dem Titel *ἓν καὶ τὸ πᾶν, ἣ περιέχει γέννησιν πνεύματος πυρὸς καὶ σκότους*[2]. Selbst religiöse Bedeutung hat die Formel bekommen, wie aus der Inschrift (CIL X 3800) una quae es omnia dea Isis zu folgern ist[3].

Für die Vorstellung, daß Gott alle Namen zukommen — daß er namenlos sei, möchte ich beim Pantheismus nicht für ursprünglich halten[4] — bedarf es eigentlich keines besonderen Beleges. Es ist nur eine Folgerung aus der Grundanschauung. So sagt auch Sen. n. q. II 45 ausdrücklich, daß Gott jeder Name zukommt[5], oder benef. IV 7 Schl.: tot appellationes possunt esse quot munera, womit er dasselbe ausdrücken will. Wir können nämlich nach stoischer Auffassung mit unseren Namen immer nur einen Teil, eine Äußerung der einen göttlichen Macht treffen und alle Götternamen, die so entstanden sind, sind auf den einen Gott zu vereinen. Ein ganz bekanntes Testimonium dafür ist das siebente Kapitel von *περὶ κόσμου*, dessen Grundgedanke das *εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστιν* ist, was an einer Menge von Beinamen des Zeus erläutert wird[6]. Ein *εἷς δὲ ὢν πανώνυμός ἐστιν* ist dann nur eine selbstverständliche Erweiterung.

Schließlich nun noch die ständige Wirksamkeit Gottes. Es ist das eigentlich kein Prädikat Gottes, das ihm lediglich durch den Pantheismus zugesprochen wäre, wenngleich es sich sehr wohl in ihn hineinfügt. Daß es unziemlich ist, sich Gott ohne Tätig-

---

[1] vgl. *εἷς καὶ τὸ πᾶν* leg. alleg. I 44.

[2] Pap. Leid. bei Dieterich, *Abraxas* 203, 6 s. ebd. 166.

[3] vgl. Martial V 24, 15: Hermes omnia solus et ter unus.

[4] Beide Aussagen zugleich finden sich in einem Hymnos des Gregor v. Nazianz, auf den ich durch Norden 179 aufmerksam werde. Es heißt dort: *πῶς λόγος ὑμνήσει σε; σὺ γὰρ λόγῳ οὐδενὶ ῥητός, . . . μοῦνος ἐὼν ἄφραστος, ἐπεὶ τέκες ὅσσα λαλεῖται*, dann, nachdem Gott als *εἷς, πάντα* u. dgl. bezeichnet ist, *πανώνυμε, πῶς σε καλέσσω;* Dieser Hymnus erinnert in der äußeren Form an P. V 11: *πότε δέ σε, πάτερ ὑμνήσω; οὔτε γὰρ . . . ὑπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω; κτλ.*

[5] rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui omne nomen convenit. Man kann ihn Fatum, Vorsehung, Natur, Welt nennen, Alles trifft ihn.

[6] Es empfiehlt sich, für diese Gedanken Capelles Anm. 3, 4 zu S. 560 *a. a. O.* durchzusehen. Nachgetragen sei noch Serv. ad. Georg. I 5, Macrob. Saturn. I 17; s. auch Lobeck, *Aglaophamus* 598.

keit vorzustellen, ist vielmehr ein Gedanke, der auch sonst die Köpfe der Philosophen bewegt. Wir können ihn kurz als aristotelisch bezeichnen. Man könnte sich ja gar nicht denken, warum Gott jahrhundertelang tätigkeitslos geschlafen und dann plötzlich die Welt aufgerichtet habe. Mit diesem Gedanken beschäftigt sich z. B. der Epikureer bei Cic. n. d. II 20[1], denselben Grund richtet der peripatetisch beeinflußte Stoiker Boethos bei Philon aetern. m. S. 27, 3 gegen das stoische Schuldogma von der Vergänglichkeit der Welt, wobei wir gleichzeitig schon den besten Beleg für die hermetische Ansicht haben: *πάντων δ' ἀναιρεθέντων, ὑπ' ἀργίας καὶ ἀπραξίας δεινῆς ἀβιώτῳ βίῳ χρήσεται (θεός)· οὗ τί γένοιτ' ἂν ἀτοπώτερον; ὀκνῶ λέγειν, ὃ μηδὲ θέμις ὑπονοεῖν, ὅτι ἀκολουθήσει θεῷ θάνατος, εἴγε καὶ ἠρεμία.* Auch Philon provid. I 6 p. 4 A kennt die Theorie, daß es unziemlich sei, sich Gott je ohne Tätigkeit vorzustellen, weist jedoch den Grundsatz, auf die Weltentstehung übertragen, als absurd zurück[2]. Daß Gott allerdings nach seiner Natur ständig handeln und wirken müsse, galt ihm für ausgemacht (Cherub. 87), Gott kann nicht anders als wirken (leg. all. I 5)[3]. An diesen Gedanken ändert sich nichts, wenn sie auch mit pantheistischer Verbrämung versehen werden. So finden, denke ich, auch nach dieser Seite hin die hermetischen Vorstellungen aus allgemein griechischen Gedanken heraus ihre befriedigende Erklärung.

Mit dem Pantheismus hängt aufs engste die Betonung der Mannweiblichkeit zusammen. Natürlich, der, welcher aus sich heraus alles schafft, vielmehr zu allem wird, muß beide Geschlechter in sich vereinigen, muß *ἀρρενόθηλυς* sein. Ganz klipp und klar ist von Hermes diese Vorstellung ausgesprochen Ascl. 56, 6: hic ergo solus ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae parit semper, quicquid voluerit procreare, und P. I 9 heißt es: *ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυς ὤν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησεν ἕτερον Νοῦν*

---

[1] Bemerkt sei, daß dieser Gedanke, wie auch aus dem Beispiel ersichtlich, bei der Frage nach Entstehung und Untergang der Welt eine Rolle spielt.

[2] s. darüber Wendland, *Phil. Schr. Vors.* 43, Bernays Sitzungsber. Berl. Akad. 1882, 41.

[3] s. auch de mundo c. 6 Schl., 608 M; Gigant 42; Wendland *a. a. O.* 5,1.

δημιουργόν, dasselbe soll jedenfalls auch in dem Gedanken von I 12 liegen, daß Nus der Allvater *ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον*.

Das Prädikat der Mannweiblichkeit für Gott geht auf ganz alte Spekulation zurück. Den Anfang wird in Griechenland wohl Pythagoras gemacht haben, der sich das Entstehen des Kosmos nur aus dem Zusammenwirken vom männlichen und weiblichen Prinzip denken konnte (Hippol. *Philos.* 2, 12, Diels *Dox.* 557, 13). Bekanntlich übertrug er diesen Gedankeu auf seine Zahlenlehre und setzte so die Monas und die ungerade Zahl als männliches, die *δυάς* und gerade Zahl als weibliches Prinzip (ebd. 6f., Diels 556, 8). Es liegt auf der Hand, daß, sobald eine pantheistische Grundauffassung auftrat, die beiden pythagoreischen Prinzipien zusammenfallen. der Begriff der Mannweiblichkeit entstehen mußte. Das ist schon früh in der Orphik geschehen, bei der bekanntlich die Mannweiblichkeit etwas ganz Übliches ist, mit ihr geradezu Unfug getrieben wird. Für Phanes gerade ist ja die Mannweiblichkeit stehendes Prädikat [1], aber auch auf alle möglichen Gottheiten wird es in den Hymnen übertragen. So kommt der Terminus *διφυής* vor für Protogonos (6, 1), Dionysos (30, 2), Korybas (39, 5), Jacchos (42, 4), Eros (58, 4); *ἄρσην καὶ θῆλυς* für Selene (9, 4), Athene (32, 10), Jacchos (42, 4), und Adonis wird *κούρη καὶ κόρος* genannt (56, 4) [2]. Man darf wohl als wahrscheinlich annehmen, daß diese orphischen Gedanken nichts rein Griechisches darstellen, sondern schon irgendwie von Asien her [3] beeinflußt sind. Selbstverständlich fanden diese Theorien vor allem im Pantheismus Nahrung. Wie unter seinem Einflusse die beiden pythagoreischen Begriffe *ἄρρεν* und *θῆλυ*, die in den Prinzipien der *μονάς*, des göttlichen Vaters, und der *δυάς*, der göttlichen Mutter, gleichsam personifiziert erscheinen [4], zusammenfallen, sieht man

---

[1] z. B. Abel fr. 38 *ζῶόν τι ἀρρενόθηλυ*; fr. 62; 73, s. auch fr. 61.

[2] Wobbermin *a. a. O.* 49, 2.

[3] Hierin stimme ich mit Norden 229 überein. Wir sind auch sonst bei dieser Frage wieder denselben Weg gegangen. Persisch, wie Eisler *a. a. O.* 420, 1 annimmt, ist die Vorstellung nicht.

[4] Man vergleiche, was Aet. I 7, 30 (Diels 304 b 1) von Xenokrates berichtet wird. Wie die Vorstellung der Mannweiblichkeit unter pythagoreischem Einflusse steht, sieht man bei Lyd. mens. IV 17, einer aus neupythagoreischem Geiste (Diels *F. V. S.* II [3] 194) geborenen Stelle, auf die ich nachträglich durch W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 817 aufmerksam werde.

genau an den Neupythagoreern, welche unter dem Einflusse stoischer Ideen die *μονάς* zum Urprinzip machen, aus der erst als Sekundäres durch Verdoppelung die Zweiheit hervorgeht. Da muß denn eben die ursprünglich nur männliche *μονάς* auch das weibliche Prädikat erhalten, und so steht denn ein Satz vor uns wie der bei Nikomachos[1], daß die Monas sei der *νοῦς, εἶτα καὶ ἀρρενόθηλυς καὶ θεὸς καὶ ὕλη δέ πως*. Wie sehr sich Mannweiblichkeit und Pantheismus vereinen, wird auch an dem alten, schon Platon leg. IV 715 E bekannten Verse[2] deutlich: *Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται,* den wir in *περὶ κόσμου* 401 a 27 (Abel fr. 46) fortgesetzt finden: *Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη.* So hat denn unter gegenseitiger Beeinflussung die Orphik den Gedanken der Mannweiblichkeit auch an die Stoa überliefert. Das *Ζεὺς ἄρρην, Ζεὺς θῆλυς* muß bei ihnen so gebräuchlich gewesen sein, daß Diogenes von Babylon, als er die Götternamen und -mythen physiologisch deutete, auch darauf einging[3]. Auch Chrysipp hat sich mit der Mannweiblichkeit beschäftigt (Diels *Dox.* 546, 13), und Valerius Soranus hat die Anschauung, vielleicht in Anlehnung an den bekannten orphischen Vers, sogar in Verse gebracht, die wiederum Varro für seine Darstellung des Pantheismus benutzt hat, wie uns August. civ. d. VII 9. 11. 13 belehrt, der auch die Verse zitiert und erklärt: Jupiter omnipotens regum rerumque deumque progenitor genitrixque, deum deus unus et omnis. exponuntur autem in eodem libro ita, ut eum marem existimarent, qui semen emitteret, feminam, quae exciperet, Jovemque esse mundum et eum omnia semina ex se emittere et in se recipere[4].

Die Vorstellung der Mannweiblichkeit für den höchsten Gott gewinnt dann wieder, jedenfalls infolge erneuter gegenseitiger

---

[1] Phot. Cod. 187, S. 143 a 24. Ders. theol. arith. S. 6. Zeller III 2[4], 130, 4.

[2] Der sicher schon zur ganz alten Fassung der orphischen Theogonie gehört, s. Rohde, *Psyche* II[2] 114, 2.

[3] Philod. piet. fr. 16, 8 (p. 83 G., Diels, *Dox.* 549, 26, St. v. fr. III 33), zur Grundanschauung vgl. Diog. L. VII 147.

[4] vgl. Serv. ad Aen. IV 638 sciendum, Stoicos dicere unum esse deum, cuius nomina variantur pro actibus et officiis. unde etiam duplicis sexus numina esse dicuntur, ut cum in actu sunt, mares sint, feminae cum patiendi habent naturam.

Beeinflussung des Orients[1] und Okzidents, große charakteristische Bedeutung für die Gnosis. Man braucht sich nur die Philosophumena anzusehen, wo etwa (V 139) der *Ἄνθρωπος*, der höchste Gott der Naassener, als *ἀρρενόθηλυς* gedacht ist[2]. Doch nicht nur die Naassener, auch die Valentinianer und andere Gnostiker bezeichneten ihren *Βυθός* als *ἀρρενόθηλυς*[3]. Unter dem Einfluß und als Konsequenz des Emanationsgedankens mußte natürlich diese alte Vorstellung neue und besonders reiche Blüten treiben. Ein Beispiel dafür haben wir ja bei Hermes P. I 12. Man kann deutlich sehen, wie selbst auf die Aufstellung der Syzygien, bei denen jedenfalls auch fremde Vorstellungen einwirken, die alte Vorstellung der Mannweiblichkeit Einfluß gehabt hat. Clem. Strom. V 14 (411, 3 St.) zitiert z. B. den orphischen Vers (fr. 238. 239, 5): *ἄφθιτε μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται*, wo *μητροπάτωρ*, wie der Zusammenhang zeigt, heißt: einer der sich selbst Vater und Mutter ist (Wobbermin 81). Dazu bemerkt er: *διὰ μὲν τοῦ μητροπάτωρ οὐ μόνον τὴν ἐκ μὴ ὄντων γένεσιν ἐμήνυσε, δέδωκεν δὲ ἀφορμὰς τοῖς τὰς προβολὰς εἰσάγουσι τάχα καὶ σύζυγον νοῆσαι τοῦ θεοῦ.* Das geht natürlich auf die Gnostiker, speziell die Valentinianer[4]. In der Tat ist ja auch die Syzygie nichts anderes als die „auseinandergezogene“ Mannweiblichkeit.

Wir sind am Ende unserer Betrachtung angelangt, deren Ergebnis man kurz dahin zusammenfassen kann, daß Transcendenz in verschiedenen Abstufungen und Immanenz unvermittelt nebeneinanderstehen, miteinander im Kampfe liegen und ineinandergreifen. Die hermetischen Schriften sind so ein deutliches Abbild der jüngeren eklektischen Philosophie der Griechen allgemein.

---

[1] Man denke z. B. daran, daß Elagabal sich mater deum nannte (Lamprid. Elag. 28). Übrigens s. hierfür Anz, zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, *Texte u. Unters.* XV (1897) 105.

[2] (*ἡ αἰωνία ἄνω οὐσία*), *ὅπου οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὅς ἐστιν ἀρσενόθηλυς.* Was das mit dem Ägypterevangelium zu tun hat (Wobbermin *a. a. O.* 96 f.), kann ich nicht beurteilen.

[3] Anz *a. a. O.* In der zweiten koptischen Schrift des cod. Bruc. ist der Demiurg, nicht der höchste Gott, mannweiblich, p. 3a, 4a (Schmidt *a. a. O.* 279 f.). Bei den Mandäern ist der König der Finsternis mannweiblich; s. Brandt, *Die mandäische Religion*, Lpz. 1889, 34. Für die samaritanischen Simonianer s. Eisler *a. a. O.* 478, 4.

[4] s. z. B. Strom. III 1, 1; Wobbermin 96, s. von 93 ab.

Indes haben wir trotzdem die Lehre von Gott noch nicht zu Ende geführt. Neben ihm existieren noch gewisse Emanationen oder, wenn man will, teilweise Hypostasen göttlicher Begriffe, mit denen wir uns, nachdem wir diese Frage schon bei der Lehre vom göttlichen Willen gestreift haben, kurz beschäftigen müssen.

---

2. Kap. Emanationen Gottes oder Hypostasen göttlicher Eigenschaften.

1. *Δεύτερος θεός: Λόγος, Νοῦς δημιουργός, Ἄνθρωπος, Αἰών.*

Nach dem Anfang des Poimandres entstand aus dem Nus, dem ewigen Lichte, der Sohn Gottes, der Logos[1]. Er steht zum Werden der Welt in engster Beziehung. Gleich nach seinem Erscheinen müssen sich, soweit man dem rettungslos verworrenen Texte folgen kann, die Elemente in der Finsternis ordnen, Feuer, Luft und, einstweilen noch vereint, Erde und Wasser. Auch an der Schöpfung der Bule Gottes[2] ist er beteiligt. Ziemlich viel erfahren wir über ihn bei Cyrill, der die hermetischen Worte benutzt, um in der beliebten Weise[3] die christliche Lehre vom Gottessohne aus den *δόγματα τῶν ἀρχαίων* zu belegen. So zitiert er c. Jul. I 552 D folgenden hermetischen Passus, den wir hier wiedergeben müssen: *ὁ γὰρ Λόγος αὐτοῦ προελθὼν παντέλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργὸς ἐν γονίμῃ φύσει πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησε*[4]. Dann fährt er fort: *ἡ οὖν πυρα-*

---

[1] Beide sind miteinander verbunden, *οὐ γὰρ διίστανται ἀπ' ἀλλήλων· ἕνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωή* I 6. Das hindert aber nicht, daß kurz darauf der Nus allein für das Leben gehalten wird. In XI 14 ist die *ψυχή* an Stelle des Logos getreten: *ζωὴ δέ ἐστιν ἕνωσις νοῦ καὶ ψυχῆς*.

[2] *ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν* I 8. Wie sich das erklärt, s. oben S. 28; vgl. S. 57, 3.

[3] Die z. B. Anthimus v. Nikomedien († 302) in seiner Schrift de sancta ecclesia den Areiomaniten und vor allem dem „Erzketzer" Valentin vorwirft. Mercati in *Studi e Testi* 1901, S. 96.

[4] Bei Suidas lesen wir fast wörtlich dasselbe: *ὁ γὰρ Λόγος αὐτοῦ παντέλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργικός, ἐν γονίμῳ φύσει πεσὼν καὶ γονίμῳ ὕδατι, ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησε.*

μίς, φησίν (ὁ Ἑρμῆς), ὑποκειμένη τῇ φύσει καὶ τῷ νοερῷ κόσμῳ· ἔχει γὰρ ἄρχοντα ἐπικείμενον Δημιουργὸν Λόγον τοῦ πάντων δεσπότου, ὃς μετ' ἐκείνων πρώτη δύναμις, ἀγένητος, ἀπέραντος, ἐξ ἐκείνου προκύψασα καὶ ἐπίκειται καὶ ἄρχει τῶν δι' αὐτοῦ δημιουργηθέντων, ἔστι δὲ τοῦ παντελείου πρόγονος καὶ τέλειος καὶ γόνιμος γνήσιος υἱός. Kurz darauf (553) kommt ein neues Fragment, in welchem dem Logos durchaus die Prädikate Gottes beigelegt werden: *ὁ τοῦ Δημιουργοῦ Λόγος, ὦ τέκνον, ἀίδιος, αὐτοκίνητος, ἀναυξής, ἀμείωτος, ἀμετάβλητος, ἄφθαρτος μόνος, ἀεὶ ἑαυτῷ ὅμοιός ἐστιν, ἴσος δὲ καὶ ὁμαλός, εὐσταθής, εὔτακτος, εἷς ὢν ὁ μετὰ τὸν προεγνωσμένον*[1] *θεόν, σημαίνει δέ, οἶμαι, διάγε τουτοὶ τὸν πατέρα.*

Der Logos ist sozusagen die Emanation Gottes *κατ' ἐξοχήν*. Alle *δυνάμεις* Gottes, seine Kräfte, die als Hypostasen erscheinen, fassen sich in dem einen Logos zusammen[2]. Kommt in diesem Falle die Auffassung des Logos als Persönlichkeit nicht sehr deutlich zum Vorschein, so tut sie es wieder um so mehr in einer bei Suidas[3] (s. v. *Ἑρμῆς Τρισμέγιστος*) überlieferten Stelle, indem bei ihm geschworen wird: *ὁρκίζω σε, οὐρανέ, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον, ὁρκίζω σε, φωνὴν πατρός, ἣν ἐφθέγξατο πρώτην, ἡνίκα τὸν πάντα κόσμον ἐστηρίξατο· ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Λόγου καὶ τοῦ πατρὸς τοῦ μονογενοῦς Λόγου καὶ τοῦ πατρὸς τοῦ περιέχοντος πάντα.*

Der Logos, wie wir ihn im Poimandres und bei Cyrill kennen gelernt haben, ist das Wesen, das von Gott ausgeht und schaffend zwischen ihm und der Materie steht. Er ist also das Mittelwesen, durch das Gott auf die Materie wirkt. So erklärt es sich, daß er auch der Mittler zwischen den Menschen und seinem Vater ist, durch den das Gebet der Menschen zu

---

[1] vgl. den in den Fragmenten bei Anthimus v. Nikomedien Z. 81 S. 98 überlieferten Ausdruck *προεννοούμενον θεόν*.

[2] P. XIII 8. Durch die *δυνάμεις*, die bei der Wiedergeburt in ihn eingetreten sind, ist der Mensch selbst zum *Λόγος* geworden, so daß er nun zu Gott beten kann (XIII 18): *ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὑμνεῖ σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικὴν θυσίαν.*

[3] S. auch Cedrenus b. Lobeck, *Aglaophamus* 737. Sonst gilt aber das Zitat, in dem Verse stecken, als orphisch, Lobeck *a. a. O.*, Abel, *Orphica* fr. 170. S. Nachträge.

Gott gelangt. Das ist wenigstens wohl der Sinn von P. XIII 21, wo Hermes den Tat auffordert: *σύ, ὦ τέκνον, πέμψον δεκτὴν θυσίαν τῷ πάντων πατρὶ θεῷ, ἀλλὰ καὶ πρόσθες, ὦ τέκνον, „διὰ τοῦ Λόγου“* [1].

Wir brauchen ja in der Tat, wie wir schon früher gesehen haben, bei einem transzendenten Gottesbegriff einen *δεύτερος θεός*, der mit dem Menschen und vor allem überhaupt mit der Materie in Berührung tritt, einen Demiurgen, der die Welt schafft. Daß er Gottes Sohn ist, liegt nicht so fern, das Bemerkenswerte ist nur, daß er zugleich *λόγος θεοῦ* genannt wird [2].

Ein Blick auf die vorgetragene Ansicht des Hermes zeigt, daß wir es nicht mit dem in der Welt wirkenden, von ihr untrennbaren Logos Herakleits zu tun haben, der Vorstellung, welche von dem Epheser bekanntlich auf die Stoiker überging und bei ihnen ihre Ausbildung fand. Unser Logosbegriff nähert sich vielmehr dem Philons, den es also kurz zu betrachten gilt.

Unter Logos versteht Philon das personifizierte Schöpferwort Gottes, die Kraft Gottes, oder wirksame göttliche Vernunft überhaupt; „er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle anderen Ideen, die Kraft, welche alle anderen Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte“ [3]. Auf ihn werden alle Bestimmungen über die göttlichen Kräfte in höchstem Maße übertragen, die *δυνάμεις* Gottes fassen sich zum Logos zusammen [4]. Er ist genau wie bei Hermes Gottes erstgeborener Sohn [5],

---

[1] An irgend einen Zusammenhang mit der *λογικὴ θυσία* wird bei dem Wortlaut nicht zu denken sein.

[2] Schon hier sei auf Origen. c. Cels. VI p. 130, 21 K aufmerksam gemacht: *λέγοντες τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου, τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ υἱῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρώτως δημιουργόν.* Zu *αὐτουργὸς τοῦ κόσμου* vgl. P. XI 14: *οὐδὲ γὰρ ὢν ἀεί ἐστιν ἐν τῷ ἔργῳ, αὐτὸς ὢν ὃ ποιεῖ.*

[3] Zeller III 2 [4], 418 f. vgl. opif. m. 24: *οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.* quaest. in Genes. I 4, p. 3 A: Der Logos ist primum principium, originalis species (vel archetypa idea) praemetitor (vel prima mensura) universorum.

[4] Ähnlich wie später bei Plotin die Ideen in ihrer Einheit den *νοῦς* bilden.

[5] Der *πρωτόγονος υἱός*, agric. 51, conf. ling. 63. 146.

im Verhältnis zur Welt heißt er der ältere oder älteste Sohn[1]; er ist τελειότατος τὴν ἀρετήν (vita Mos. II 134); nur der höchste Gott steht über ihm[2]. So wird der Logos denn auch Gott in uneigentlichem Sinne, δεύτερος θεός, genannt und ist als solcher ewig[3]; er ist früher als alles Geschaffene[4], ja es existiert erst durch den Logos allein[5]. Durch ihn hat Gott den ganzen Kosmos geschaffen[6], er ist der eigentliche Demiurgos, zugleich das Haupt

---

[1] deus immut. 31, wo er gleichzeitig als νοητὸς υἱός dem αἰσθητός gegenübergestellt wird; πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος fuga et invent. 110; vgl. conf. ling. 63. 146. Für den Titel μονογενὴς υἱός oder einfach μονογενής kenne ich keine Entsprechung bei Philon. Wohl ist das Wort aber ein bei den Gnostikern ganz gebräuchlicher Ausdruck, der vielleicht schon aus der Orphik herrührt; s. Wobbermin, *Religionsgesch. Stud.* 114ff.; vgl. Krebs, *Logos* 16.

[2] primo verbo Deus superior est rationalissima natura, quaest. in Genes. II 62 p. 147 A.

[3] fr. b. Euseb. pr. ev. VII 13, 1; plant. 8. 18. Nach somn. II 189 steht er aber nur zwischen Gott und den Menschen. Für wesensgleich mit Gott hält ihn Philon wohl überhaupt nicht (s. An. Aall, *Logos* II 111). Das tut ja auch Hermes nicht ausdrücklich; freilich, er nennt ihn ἀκίνητος und ἀγένητος. Zu vergleichen ist ferner ἀΐδιος εἰκών (θεοῦ), wie Mangey conf. ling. 427 liest, was allerdings Wendland 147 in ἀειδής ändert. Deutlich ist die hermetische Benennung plant. 8: λόγος δὲ ὁ ἀΐδιος θεοῦ τοῦ αἰωνίου κτλ. und in der freilich christlich überarbeiteten Stelle quaest. in Exod. II 117 p. 544 A: verbum est sempiternum sempiterni dei.

[4] καθάπερ οὖν ὁ ἀγένητος φθάνει πᾶσαν γένεσιν, οὕτως καὶ ὁ τοῦ ἀγενήτου λόγος παραθεῖ τὸν γενέσεως . . . ὡς πάντα ἐφθακότος καὶ κατειληφότος τοῦ θείου λόγου. εἰ δὲ ὁ λόγος ἔφθακε, πολὺ μᾶλλον ὁ λέγων αὐτός sacr. Ab. 66, vgl. migr. Abr. 6, leg. alleg. III 175. Man beachte, wie die Grundbedeutung des Sprechens durchbricht. Wenn man hier daran denken könnte, daß auch dem λόγος das Prädikat ἀγένητος beigelegt sei, so wird quis rer. div. her. 206 ausdrücklich von ihm gesagt: οὔτε ἀγένητος ὡς θεὸς ὢν οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων κτλ., ja leg. alleg. II 208 wird er gar ausdrücklich γενητός genannt. Das weicht vom hermetischen Gebrauche ab, will übrigens auch zur ἀιδιότης des Logos schlecht passen.

[5] τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος, τὰ δ' ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δὲ ἔστιν οὗ ἴσα τῷ οὐχ ὑπάρχοντι leg. alleg. II 86 Schl.

[6] leg. alleg. III 96: σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν, ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει. Er ist εἰκὼν θεοῦ und selbst wieder das παράδειγμα der Menschen. Cherub. 127: ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ (ἰδέ), δι' οὗ κατεσκευάσθη (ὁ κόσμος). spec. leg. I 81: λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. de deo 5 p. 515 A: ens per verbum omnia exornavit. provid. I 23 p. 12 A: instrumentum autem dei (das per quod) est verbum, vgl. migr. Abr. I 6 und zu dem dort gebrauchten Bilde vom Steuer opif. m. 46. Der Mensch ist ἐν εἰκόνι τοῦ λόγου geschaffen, Ph. b. Euseb. pr. VII 13, 1. 2.

der Welt[1] und hat von Gott Herrschaft und Leitung der Welt übertragen bekommen[1]. Ob Philon seinen Logos überall als Persönlichkeit aufgefaßt hat, ist eine Frage für sich, die wir heute nicht mehr ganz entscheiden können. Er wird wohl, wie wir das auch bei Hermes annehmen müssen, beides, den reinen Begriff und die Hypostase durcheinander gewirbelt haben[3], genau so wie er es bei der Kräftelehre getan hat. Wichtiger jedenfalls als das ist die Beobachtung, daß der Logos nicht nur kosmologisch, sondern besonders religiös von großer Bedeutung ist[4]. Als *μεθόριός τις τοῦ θεοῦ φύσις καὶ ἀνθρώπων* (somn. II 188) ist er nämlich dazu berufen, der Mittler zwischen Gott und den Menschen zu sein. Durch den Logos bringt die Welt Gott ihre Anbetung und Opfer dar; wer dem Vater des Weltalls opfert, muß ihn zum Fürsprecher haben[5].

In dieser Auffassung berührt sich Philon mit der des Johannesevangeliums, indem der Logos, obwohl er auch mit Gott identifiziert wird, deutlich als vermittelndes Wesen zwischen Gott und den Menschen gedacht wird. Der Logos, der, aus Gott emaniert, an seiner Allmacht teilnimmt und, nachdem er als Demiurg die Welt gestaltet hat, weiter zu ihr in Beziehung bleibt, erinnert sehr an Mithras, der nach seiner irdischen Mission über die Herstellung und Erhaltung der Ordnung in der Natur wacht und den Titel *μεσίτης*, Mittler führt[6]. Damit soll

---

[1] quaest. in Exod. II 117, p. 544 A. Die Partie ist freilich christlich überarbeitet.

[2] agricult. 51; quaest. in Genes. IV 110, p. 331 A; plantat. 8.

[3] s. darüber Zeller III 2[4] 426f.

[4] Krebs, *Logos* 48.

[5] vita Mosis II 133; 134: *ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν.* Vgl. zu der Stelle Krebs, *Logos* 46. quaest. in Exod. II 13, p. 476 A. quando quidem non sufficiens erat portare copiam datorum bonorum, ex necessitate tamquam arbiter ac mediator constitutum est verbum; ebd. II 68, p. 514 Af. Dei verbum eo quod in medio est conveniente, nihil omnino in natura relinquit vacuum omnia implens atque fit mediator arbiterque utriusque partis a se invicem, ut putatur disiunctae, amore et concordia facta: semper enim communionis est causa et pacificum.

[6] Cumont-Gehrich, *Mysterien des Mithra,* 125.

allerdings keinerlei Abhängigkeit ausgesprochen sein. Die Rolle des *μεσίτης* ist uns ja auch aus der Gnosis sattsam bekannt[1]; sie liegt überhaupt allemal nahe und ist eigentlich gegeben, wenn der Sohn oder zweite Gott neben der höchsten Gottheit erscheint. Bei dieser so gebräuchlichen Vorstellung gegenseitige Beeinflussungen feststellen zu wollen, ist darum sehr heikel. Überhaupt können wir auf die Frage nach dem Ursprung der philonischen Logoslehre hier nicht eingehen. Es ist einstweilen auch alles noch ungeklärt. Nur das mag gesagt sein, daß sie sicherlich nicht ohne weiteres aus Ägypten, auch nicht trotz der äußeren Anklänge aus der griechischen Philosophie und ebensowenig aus jüdischer Spekulation herzuleiten ist[2]. Für uns mag zu wissen genügen, daß der hermetische Logosbegriff mit dem philonischen zusammenhängt, ja daß er, wie wir vielleicht a priori sagen können, von ihm abhängt, da er ehe schon eine entwickeltere Form darstellt[3].

Nun steht aber neben diesem zweiten Gott bei Hermes ein anderer zweiter, der *Νοῦς δημιουργός*. Wir hörten oben, daß durch den Logos im Chaos sich die Elemente ordnen, in deren unterer Mischung der Logos stecken bleibt. Der mannweibliche Nus aber, heißt es dann weiter, brachte den *Νοῦς δημιουργός* hervor, der als Herrscher der beiden oberen Elemente die sieben Sphärengeister schafft. Dann erfolgt ein künstliches Zusammenfügen von Logos und Nus zu neuer und gemeinsamer Tätigkeit, indem der Logos zu den höheren Elementen aufsteigt und mit dem Demiurgen Nus sich vereinigt. Man sieht auf den ersten Blick, daß dies zwei Vorstellungen sind, die miteinander nichts zu tun haben[4].

---

[1] So steht bei den Sethianern Hippolyts das *πνεῦμα μεθόριον* zwischen *φῶς* und *σκότος*, im Naassenerhymnus *ψυχή* zwischen *νοῦς* und *χάος*, bei den Peraten der *υἱός* zwischen *πατήρ* und *ὕλη*. s. Bousset, *Gnosis* 330 und überhaupt Kap. VIII 2.

[2] Wie es versucht ist von Schwartz, *Aporien im 4. Evangelium*, Nachr. Gött. Ges. W. 1907/08, 546ff. Ihm nachgesprochen hat es Bonhöffer, *Epiktet und das N. T.*, Gießen 1911, 186. S. auch das Buch von Krebs, *Der Logos als Heiland*, Freiburg Br. 1910.

[3] Man denke an die Nebeneinanderstellung von *φωνή* und *λόγος*.

[4] Krebs *a. a. O.* 145; Zielinski, *Arch. f. Rel.* VII 27—29; Dibelius, *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 26 (1905), 178—183; Bousset, *Gött. G. A.* 1905,

Die Homoousie des Nus und Logos ist eine Verlegenheitsauskunft des Redaktors. Der Nus als zweiter Gott begegnet nun auch sonst, z. B. in dem von Cyrill c. Jul. I 556 B erhaltenen Fragmente: *Νοῦν μὲν γὰρ ἐκ Νοῦ, καθάπερ ἐγῷμαι, φησὶ (ὁ Ἑρμῆς) τὸν υἱὸν καὶ ὡς φῶς ἐκ φωτός.* Gelegentlich hören wir auch ausdrücklich, daß er Feuergestalt hat und Schöpfer des Alls ist [1]. Der Versuch, die beiden unvereinbaren Elemente zusammenzubringen, ist nicht nur auf den ersten Traktat beschränkt. Freilich ist es schwer, bei diesen schillernden Begriffen sich recht zu entscheiden, zumal man nicht weiß, wer unter dem Nus verstanden ist. An ein Abhängigkeitsverhältnis der beiden ist vielleicht P. XIII 19 gedacht: *Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς, πνευματόρε δημιουργέ.* Wenn man die Parallelisierung des menschlichen Nus und Logos annehmen darf, dann ist diese Abhängigkeit noch viel deutlicher XII 14 ausgesprochen mit dem Gedanken, daß der Logos das Abbild des Nus, letzterer das Abbild Gottes sei. Zusammengeworfen scheinen diese beiden zweiten Götter II 12: *Νοῦς καὶ Λόγος, ὅλος ἐξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων, ἐλεύθερος σώματος παντός, ἀπλανής, ἀπαθὴς σώματι καὶ ἀφανής, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς, χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, οὗ ὥσπερ ἀκτῖνές εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἡ ἀλήθεια, τὸ ἀρχέτυπον φῶς, τὸ ἀρχέτυπον τῆς ψυχῆς* [2]. Darüber steht Gott: *ὁ μηδὲ ἓν τούτων ὑπάρχων, ὢν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἑνὶ ἑκάστῳ τῶν ὄντων πάντων.* Freilich der Nus des ersten Traktates ist er nicht, sondern etwas, was noch darüber steht [3]. Also auch hiermit ist nicht viel anzufangen.

697, *Gnosis* 182. Daß auch die Auffassung des oberen Nus, der von I 22 ab gar der Diener eines noch höheren Gottes wird, keineswegs konstant ist, darauf hat Reitzenstein, *Poimandres* 50, 3 aufmerksam gemacht.

[1] P. X 18. Derselbe Nus ist auch im Menschen, nur daß er da seine Feuergestalt ablegen muß, da die menschliche Natur das nicht ertragen könnte, und er infolgedessen auch an Kraft und Macht verliert. Im einzelnen ist diese doppelte Rolle schlecht vorstellbar. Wenn der Nus als *θεὸς τοῦ πυρός* bezeichnet wird, so erinnert das an den *πύρινος θεός* in den verwandten Systemen der Naassener, Peraten und Doketen, über die Bousset, *Gnosis* 124 ff. gehandelt hat.

[2] Vielleicht liegt in den letzten Worten ein Gedanke, wie er etwa Plotin enn. V 1, 7 zum Ausdruck kommt: *ψυχὴν γεννᾷ νοῦς.*

[3] Was im 2. Dialog von Nus, Logos und Gott berichtet wird, geht

Bleiben wir nur bei der Tatsache, daß aus Gott dem Nus als zweiter Gott wieder ein Nus hervorgeht. Diese Vorstellung ist uns bekannt aus den oracula chaldaica, nach denen nur durch die Verbindung des zweiten Nus, des eigentlichen Demiurgen, der höchste Nus, der selbst über die Sinnenwelt erhaben ist, mit jener in Berührung tritt[1]. Die Unterscheidung gehört auch sonst der Gnosis an, wie uns z. B. die Schriften des Codex Brucianus zeigen[2]. Auch die Gnostiker, die Plotin bekämpft, haben den Begriff Logos und konstruieren eine Descendenz, welche etwas an den eigentlichen Poimandres und zugleich die Abhängigkeit der göttlichen Personen, die wir vielleicht aus XII 14 entnehmen dürfen, erinnert. Sie unterscheiden nämlich den ersten Nus, der *ἐν ἡσυχίᾳ τινί*, und den zweiten, der *κινούμενος* ist. Zwischen *Νοῦς* und *Ψυχή* wird ein *Λόγος* geschoben, der von dem Nus ausgeht, während ein zweiter in der *Ψυχή* entsteht, so daß *Νοῦς, Λόγος, Ψυχή* eine direkte Kette bilden. Der *Λόγος διανοούμενος* ist zugleich *δημιουργός*[3]. Dieselbe in ihrem Grunde tiefsinnige Abstufung, die leider im Poimandres so verdorben ist[4], kennen wir aus dem System Valentins, wo aus dem *Βυθός*, dem ewigen Schweigen, sich ablöst der schöpferische Gedanke, der Demiurgos-Nus und dieser im Logos seine Gestaltung bekommt und die Descendenz schließlich im himmlischen Anthropos endet[5].

---

vollständig durcheinander: 1. zuerst ist von der Einheit des Nus und Logos die Rede, es wird der Singular gebraucht (S. 27, 5—10), dann wird von *οὗτοι* gesprochen. 2. *Νοῦς καὶ Λόγος* ist *αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἑστώς, οὗ ὥσπερ ἀκτῖνές εἰσι τὸ ἀγαθόν — τὸ ἀρχέτυπον φῶς, τὸ ἀρχέτυπον τῆς ψυχῆς*, nachher sind beide genau wie alles Seiende von Gott erschaffen. 3. Ihre Emanation ist das *ἀγαθόν*, nachher wird das *ἀγαθόν* aber nur Gott zugesprochen. Hier zeigt sich wieder, daß der zum Thema des zweiten Traktates nicht zugehörige Gottesbericht elend zusammengekleistert ist.

[1] Kroll or. chald. 68, ders. im *Rh. M.* 50 (1895) 636, s. z. B. d. Orakel bei Psellos 1140 C: *πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε δευτέρῳ ὃν πρῶτον κληΐζετε*, vgl. Numen. bei Euseb. pr. ev. XI 18, 23: *ὦ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε ὑμεῖς νοῦν, οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλὰ ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος.*

[2] s. etwa 16a Schl. Schmidt *a. a. O.* 288.

[3] s. die ausführliche Darstellung bei Schmidt *a. a. O.* 631.

[4] Daß Nus und Logos beide aus Gott hervorgehen, finde ich nachträglich noch in der Barbelognosis. Eir. I 29, 1 verlangt Christus adiutorium sibi dari Nun; et progressus est Nus. super haec autem emittit Pater Logon.

[5] Freilich hat jeder seine Syzygie, die Ennoia, Aletheia, Zoe und

Bekanntlich kennt der erste Traktat neben dem Demiurgos-Nus und Logos auch den himmlischen Anthropos, allerdings wieder direkt als Sohn des höchsten Nus. Wir hören darüber I 12: *ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου*[1]. *περικαλλὴς γὰρ (ἦν) τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων. ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς· ᾧ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα.* Er trennt sich auf irgend eine Weise von Gott[2], gelangt in das Reich der sieben Planetensphären, dringt auch in die unten liegende Region, wodurch er der Heimarmene anheimfällt, und zeugt mit der Physis die ersten Menschen. Der Mensch ist somit ein doppeltes Wesen, unsterblich, göttlichen Geschlechts und doch sterblich und der Heimarmene unterworfen. Von dieser Vorstellung hängt die ganze Erlösungslehre des Poimandres ab. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß, nach dem Ausdruck *οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου κτλ.* zu rechnen, nicht immer die Vorstellung von dem Anthropos als dem dritten Sohne Gottes bestanden haben kann. Die Beschreibung würde nur auf den erstgeborenen Sohn recht passen, wie dies tatsächlich in einer anderen Stelle bei Hermes auch geschieht[3]. Allerdings reicht das

---

Ekklesia. Spuren davon finden sich aber vielleicht auch im Poimandres. Die *Ζωή* wenigstens begegnet uns als Bindeglied der Einheit von *Νοῦς-θεὸς* und *Λόγος* (I 6) und das Reich der Aletheia wird zum Schluß erwähnt (30): *θεόπνους γενόμενος* <*ἐπὶ τὸν κύκλον*> *τῆς Ἀληθείας ἦλθον* (s. auch Reitzenstein zu der Stelle). Diesen Hinweis auf die Valentinianer verdanke ich Krebs 147. Wie auch sonst im 1. Traktat starke Anklänge an die valentinianische Gnosis sich finden, wobei letztere in Aufbau und Begründung die größere Ursprünglichkeit aufzuweisen scheint, s. ebd. u. ff. Einen Schluß könnte man allerdings daraus nur mit größter Vorsicht ziehen. Es finden sich auch sonst Anklänge an die Pistis Sophia und das Buch Jeû, s. ebd. 150 ff. Freilich darf Krebs nicht, auch nicht mit Vorsicht, irgendwelche Priorität herauszuholen versuchen. Die Ähnlichkeit des eigentlichen Poimandres mit dem valentinianischen System hatte übrigens vorher schon Dibelius hervorgehoben, *Ztschr. f. K. Gesch.* 26 (1905) 183 ff.   [1] vgl. Philon ebr. 30.

[2] Die Einzelheiten passen wohl nicht alle ineinander, s. Reitzenstein, *Poim.* 48 f. Beachtenswert ist die Konjektur von Zielinski, der *a. a. O.* 331, 12 *πυρὶ* statt *πατρί* liest; für *κατοπονῆσαι* 19 liest W. Kroll *κατανοῆσαι*.

[3] Darauf macht Reitzenstein 48, 1 mit Recht aufmerksam, indem er zugleich an die Stelle aus dem *λόγος τέλειος* bei Lactanz IV 6, 4 (dass. Frg. durch Anthimus von Nikomedien erhalten, Mercati in *Studi e Testi* 1901, 97) erinnert, wo der Gebrauch am Platze ist: *ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής . . . ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν . . . ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε*

nicht, eine etwaige frühere Fassung des so merkwürdig zusammengeschweißten Traktates herauszuschälen. Man muß auch bedenken, daß diese Verblassung eines Terminus — weiter ist es ja nichts — namentlich in gnostischen Theorien nicht sehr ungewöhnlich ist. Kann doch z. B. bei den Valentinianern in einem ähnlichen Falle sogar noch der fünfte Sohn desselben Elternpaares *μονογενής* heißen (Wobbermin 115).

Für die Lösung des Problems vom Anthropos hat Reitzenstein beträchtliche Vorarbeiten gemacht (81 ff.). Er hat zuerst aufgedeckt, daß in der sogenannten Naassenerpredigt eine der hermetischen ähnliche, heidnische Anthroposlehre steckt, deren Zugehörigkeit zur Mysterienreligion, die sich auch sonst erweisen läßt [1], durch den Traktat gesichert ist. Ferner hat er den Bithys, der uns aus der Anthroposlehre des Zosimos, aus Jamblich und auch sonst bekannt und mit dem bei Plinius genannten Bithys von Dyrrachium zu identifizieren ist, als einen Träger dieser Lehre erwiesen. Er selbst hat schon gesehen, daß die Lehre nicht ägyptisch ist, sondern alles auf eine orientalische Herkunft dieses Mythos weist. Die Wissenschaft ist dann sehr bald über diese Ansätze hinausgekommen. Es hat sich gezeigt, daß der Mythos vom Anthropos nur ein Glied einer langen, bis in graue Vorzeit zurückreichenden und über die verschiedensten Religionsgebiete hingehenden Kette bildet, daß die Theorie des hellenistischen Mythos vom Gotte *Ἄνθρωπος* sich nicht halten läßt, daß ferner die Anthroposlehre kein Grund ist, wie Reitzenstein noch meinte (S. 114), im Poimandres das älteste gnostische System zu sehen, das wir kennen. So hat Bousset in der Besprechung des Reitzensteinschen Werkes die Anthroposlehre u. a. bei den von Plotin bekämpften Gnostikern nachgewiesen (a. u. a. O. 700). Im vierten Kapitel seines Buches über die Hauptprobleme der Gnosis (S. 160—223) hat er dann die ganze Frage eingehend behandelt, und, soweit es einstweilen möglich ist, erledigt. Im folgenden geben wir ganz kurz die Hauptzüge der Anthroposlehre wieder.

πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα, καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἠγάσθη τε καὶ πάνυ ἐφίλησεν ὡς ἴδιον τόκον. Der letzte Ausdruck geht auf Plat. Tim. 37 D zurück. Zu der Stelle aus dem *λόγος τέλειος* vgl. Ascl. 43,8.

[1] Bousset, *Gött. G. A.* 1905, 699.

Sehr oft, z. B. in der Barbelo-Gnosis, ist der *Ἄνθρωπος* der höchste Gott. Gleichzeitig steht er aber auch gerade in diesem System am Ende der göttlichen Genealogie. Bei den Valentinianern aber, und damit kommen wir näher an den Poimandres, haben ursprünglich folgende drei Gestalten nebst ihren weiblichen Gefährten in den Äonenreihen nebeneinander gestanden: *Βυθός, Πατήρ, Ἄνθρωπος*. Vielleicht ist *Βυθός* und *Πατήρ* nur eine Verdoppelung, so daß demnach der Anthropos an zweite Stelle rückt. In der Pistis Sophia heißt der Aion Jeû *Ἄνθρωπος*; er hat nicht die hervorragendste Stellung, doch spielt er immerhin noch eine gewisse Rolle; so steht er u. a. namentlich mit den Gestirnen des Himmels in enger Verbindung und hat auf Befehl des ersten Gebotes und des ersten Mysteriums die Kräfte der Heimarmene eingesetzt. In den koptischen Jeû-Büchern hat er beinahe wieder die höchste Stelle. Besonders lehrreich ist uns das System der Naassener. Es stehen sich da gegenüber der *ἀχαρακτήριστος Λόγος*, sonst *Ἀρχάνθρωπος* genannt, und der zweite Mensch hier *υἱὸς Ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος* genannt (Hippolyt refut. V 146/47). Der ungestaltete Logos ist das noch nicht in die Materie versunkene und hier in die Einzelwesen ausgestaltete Urwesen, während der gestaltete zweite Mensch der in Einzelwesen zersplitterte, in die Materie hinabgesunkene und nur mühsam sich heraufarbeitende Urmensch ist. Es läßt sich nachweisen, daß der Name Anthropos zunächst an dem in die Materie hinabsinkenden Menschen gehaftet hat, wie es im Poimandres ist. Erst nach ihm ist dann das höchste Urwesen, der *Πατήρ*, ebenfalls als *Ἀρχάνθρωπος*, als *Ἄ. ἀχαρακτήριστος*, als *ὁ ἄνω Ἀδάμας* bezeichnet. Der Name des Urmenschen haftet also an der Gestalt des Sohnes.

Wir hörten oben schon, daß der Mythos vom Anthropos auch in der Mysterienreligion des Attis seine Heimat gefunden hat. Etwa in Syrien und Mesopotamien wird man sich die Gnostiker zu denken haben, welche die Ausführungen über den Urmenschen der Literatur der Attismysterien entlehnten [1]. Von größter Wichtigkeit ist für uns, daß die Anthroposlehre schon bei

[1] Die Beurteilung des Reitzensteinschen Standpunktes von Bousset a. a. O. 184 ff. Der in so vielen Beziehungen äußerst interessante Bericht des Zosimos wird als von Reitzensteins Untersuchungen her bekannt vorausgesetzt

Philon offen vorgetragen wird. Philon unterscheidet nach Genes. 1, 26f. zwischen dem erstgeschaffenen Menschen und dem zweiten, der als Mann und Weib von Gott erschaffen ist[1]. Ferner gehört der Anthropos, wenn auch in etwas eschatologischer Gewandung, der jüdischen Apokalyptik an; auch die spätere jüdische Gelehrtenspekulation kennt ihn recht gut.

Der Mythos vom Anthropos muß sehr alt sein. Er scheint sich bereits in den ältesten Quellenschriften der persischen Religion zu finden; vielleicht ist da, ich kann das nicht alles wiederholen, eine direkte Parallele zum Mythos des Poimandres zu verzeichnen (Bousset 204f.). Selbst in der indischen Religion existiert die Vorstellung vom Anthropos, so daß man vielleicht auf einen arischen, jedenfalls indoeranischen Mythos schließen darf. Der griechische Geist hat ihn freilich etwas modifiziert. Aus dem am Anfang der Weltschöpfung geopferten Urmenschen des Urmythos wird der „Protanthropos, der Erstgeborene der

---

[1] opif. m. 134f.: *διαφορά παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός. ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ᾽ ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει. τοῦ δ᾽ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναί φησιν ἔκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου.* Das ist doch etwa die Vorstellung des Poimandres, nur daß da die mythische Einkleidung viel stärker und auch etwas anders verwandt ist (der zweite Mensch hat bei Philon einen eigenen Demiurgen). Im Poimandres wird die Einkleidung mehr gnostisches Gepräge tragen (s. übr. auch Reitzenstein 160, 3). Philon kommt öfters auf die Anthroposlehre zu sprechen, so leg. all. I 88, conf. ling. 41; quaest. in Genes. I 4 p. 3 Af., 8 p. 6 A, II 56 p. 139 A, 62 p. 147 A. Öfters identifiziert Philon Logos und Anthropos, so conf. ling. 41: *ἄνθρωπον θεοῦ ὃς τοῦ ἀιδίου λόγος ὢν κτλ.* u. ö.; vgl. auch fuga et inv. 71: *τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου, ὃς δὴ νοῦς ἐστι καθαρώτατος, εἷς ὁ μόνος θεὸς δημιουργός.* Mit der Anthroposlehre hängt es zusammen, wenn der vernünftige Teil unseres Wesens, der Nus, allein die Bezeichnung *ἄνθρωπος* erhält, wie z. B. congr. erud. 97, quaest. in Genes. I 79 p. 55 A, 94 p. 68 A; vgl. 53 p. 36 A. Unter *ἄνθρωπος θεοῦ* versteht Philon eine besondere Menschenklasse, Leute, die *τὸ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετανέστησαν κἀκεῖθι ᾤκησαν ἐγγραφέντες ἀφθάρτων <καὶ> ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ*, gigant. 61; vgl. ebd. 63 oder deus immut. 139, mut. nom. 125, quod det. pot. 162. *ἄνθρωπος κατ᾽ ἐξοχήν* ist ihm der Name für den, der von dieser Erdenwelt zu Gott hofft, offenbar in Anlehnung an die bekannte Etymologie, praem. et poen. 14, Abrah. 7f.; vgl. 32ff.

höchsten Gottheit, der *δεύτερος θεός*, der im Anfang der Weltentwicklung in die Materie hinabsinkt oder in die Materie hinabgelockt wird und so den Anstoß zur Weltentwicklung gibt. Es ist gleichsam die göttliche Idee, die mit ihrer Zersplitterung und Gebrochenheit in der realen Welt wirksam wird und aus ihr emporstrebt, die (platonische) Weltseele, die in die niedere Welt eingeht und in ihr sich nach Erlösung sehnt, die weltschöpferische Potenz, der Demiurg. So etwa liegt am reinsten, aber freilich mit einer gewissen anthropologischen Wendung — diese Idee in der hermetischen Schrift im Poimandres vor" (Bousset 216). Anthropologisch ist der Mythos im Poimandres insofern gestaltet, als der Gedanke hineingetragen ist, daß der Leib des Menschen von den niederen bösen Mächten stamme, während hingegen sein höheres Wesen von oben hergekommen sein müsse, eine Idee, die sich in gnostischen Mythen bekanntlich in so vielen Variationen wiederfindet, daß wir darauf nicht einzugehen brauchen.

Soviel in aller Kürze vom göttlichen Anthropos. Doch ist damit die Lehre vom *δεύτερος θεός* bei Hermes noch nicht abgetan. Wir müssen noch einen Augenblick bei einem Wesen verweilen, das ganz wie Hypostase eines philosophischen Begriffes aussieht, und bei dem in der Tat noch viel vom Ursprünglichen geblieben ist, wir meinen den Aion. Im 11. Traktate ist der Aion der *δεύτερος θεός* und Schöpfer der Welt. In der beliebten Weise wird wieder eine Stufenfolge konstruiert, die nun lautet: *θεός, ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις· ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ τὸν χρόνον, ὁ χρόνος δὲ τὴν γένεσιν.* Der Aion hängt von Gott selbst ab, alles andere vom Aion[1]. Er umfaßt in sich die Welt der Ideen, von der die Welt der Erscheinung nur ein Abklatsch ist[2]; er steht

---

[1] vgl. XI 15: *ἔστι τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος.*

[2] Ascl. 69,18: deus ergo stabilis fuit semper semperque similiter cum eo aeternitas constitit, mundum non natum quem recte sensibilem(!) dicimus intra se habens. huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator... efficitur, ut et ipsa aeternitas immobilis quidem sola per tempus, in quo ipsa est et est in eo omnis agitatio, videatur agitari. Das Verhältnis zum Aion, der allerdings fast ganz zum Begriffe wird,

zwischen Gott und der Welt des Werdens, durch ihn wird alles bewirkt. Seine *ἐνέργειαι* sind *διαμονή* und *ἀθανασία*; er ist die *οὐσία πάντων*, die *δύναμις θεοῦ*; von ihm hängt die Materie ab' ihr gibt er *ἀθανασία* und *διαμονή*. So klärt sich auch etwas XII 8 *ζῶμεν δὲ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ καὶ αἰῶνι*. Seine ganze Wirksamkeit kann man kurz in die Worte zusammenfassen: omnium quae sunt, primordia deus est et aeternitas (Ascl. 70, 19). Tritt auch an manchen Stellen das Persönliche hinter das Begriffliche zurück, so haben wir doch auch Belege für eine rein persönliche Auffassung, so wenn XIII 20 zu Gott gebetet wird: *ἀπὸ (τοῦ) σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον καὶ ὃ ζητῶ, Βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι.* Der Aion ist ja *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (XI 15). Und der Mensch, der, von allem Körperlichen und Zeitlichen losgelöst, Gott ganz erfaßt, wird selbst zum Aion. Neben diesen religiös-philosophischen Äußerungen bricht allerdings auch noch die alte Bedeutung durch, wenn z. B. Stob. I 408, 13 versichert wird, daß alle Seelen *τὸν ἴδιον αἰῶνα* durchlaufen müssen, oder wenn ebd. 402, 5 der höchste Gott seinen Untergöttern zuruft: *τὸν μέγαν αἰῶνα διέπειν ἐς ἀεὶ κεκλήρωσθε.*

Man sieht auf den ersten Blick, daß bei dieser Aionenlehre sehr stark die platonische Vorstellung vom Aion, von dem der mit dem *οὐρανός* verbundene *χρόνος* abhängt, benutzt und ausgebeutet ist, wie denn überhaupt der 11. Traktat starke Anklänge an den Timaios, in dem diese Lehre vorgetragen wird, aufweist [1]. Doch erklärt die Benutzung der begrifflichen Fassung Platons längst nicht alles. Daneben oder damit zusammenhängend hat es schon ältere, orphische Vorstellungen vom Aion oder — was damit oft identifiziert wird — vom Chronos als göttlichem Wesen gegeben, die uns vielleicht bei Herakleit, Pindar, Sophokles, Euripides u. a. begegnen [2]. Immerhin genügt auch diese vereinzelte

---

wirkt natürlich auf die Welt ein: in ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi. propter quod nec stabit aliquando nec corrumpetur sempiternitate vivendi circumvallatus et constrictus . . . (mundus) extrinsecus vivificatur ab aeternitate vivificatque ea quae intra se sunt omnia. [1] Reitzenstein, *Poim.* 275 macht schon auf die Übereinstimmung des 2. Satzes im Traktat mit Tim. 29 C aufmerksam.

[2] Für Herakleit s. Zeller III 2[4] 37, sonst Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 386f. Wie weit wir schon hier persischen Einfluß annehmen müssen, entscheide ich nicht.

altgriechische Anschauung nicht, um die überaus häufige Benutzung des Begriffes in der hermetischen Literatur wie überhaupt der des jüngeren Altertums, besonders z. B. der Papyrusliteratur, zu verstehen. In dieser Frage hat einen interessanten Fund Reitzenstein gemacht, der deutlich nachweist (274 ff.), daß der Augur M. Messalla den Gott Aion „qui cuncta fingit eademque regit" gekannt, seinen Namen angewandt, und anderen wie Plinius, Statius, Martial überliefert hat [1]. Daß aber Messalla diese Lehre aus Ägypten zugekommen sei, ist ganz unbeweisbar. Vielmehr müssen wir uns dahin wenden, von wo wohl schon die erste Beeinflussung auf die Spekulationen der Orphiker (Lobeck *Aglaophamus* 506 ff., Eisler 382 ff.) und Stoiker über die ewige Zeit, über Chronos oder Kronos, der damit zusammengeworfen wird, stattgefunden hat (vgl. Mayer b. Roscher II 1 s. v. Kronos, bes. S. 1495 ff.).

Wir hörten früher, daß zu eben den Zeiten Messallas vom Osten die Lehre von der Ewigkeit Gottes zu den Völkern des Westens gedrungen sei. Dieselbe Vorstellung, welche eine Inschrift wie C I L VI 18 Optimus maximus Caelus aeternus Jupiter [2] hervorgebracht hat, hat auch die Lehre vom Aion, der neben und unter Gott steht und, was für uns wichtig ist, vor allem als Weltschöpfer gedacht ist (s. Eislers Index), entstehen lassen. Es ist ja bekannt, daß an der Spitze der persischen Theologie die „ewige Zeit", Zervan, stand, und diese Lehre muß, wann, wissen wir nicht genau, von neuem sich im Abendland verbreitet haben, so daß sie ziemlich Allgemeingut wurde. So scheint z. B. auch Philon mit ihr vertraut (Bousset 45, 1), denn er polemisiert heftig gegen die Apotheose der Zeit (quaest. in Genes. I 100 p. 72 A), die noch in spätester Zeit Simplikios als chaldäisch bezeichnet (in Arist. phys. p. 785, 9 Diels). Bekannt ist aber vor allem auch, daß diese unendliche Zeit, einerlei, welchen Namen sie trägt, an erster Stelle der Hierarchie des Mithriazismus steht [3]. Von da aus darf man

---

[1] Von einer Wiederholung des Beweismaterials sehe ich ab; s. noch Eisler 442. W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 817 macht noch auf eine vielleicht der augusteischen Zeit angehörige Weihinschrift, Dittenberger 757, aufmerksam.

[2] Cumont, *Festschr. für Otto Benndorff* 294 f.; *Revue archéol.* III 11 (1888) 188 u. ö.

[3] Cumont-Gehrich, *Mysterien des Mithra* 96, 134; Cumont, *Text. et Mon.* I 76 f.

mit Sicherheit eine weitgehende Beeinflussung des Westens annehmen. Nun nehme man hinzu, daß die Vorstellung vom Aion auch in den oracula chaldaica heimisch ist [1], die schon schwerer verwendbaren christlichen Gnostiker gar nicht gerechnet [2]. Bei letzteren pflegt nämlich der Begriff des Aion zudem schon so weit verblaßt zu sein, daß lange Reihen von Aionen konstruiert werden [3]. Sie sind da Emanationen Gottes, eine Art *δυνάμεις*, die wie in den Schriften des Cod. Bruc. alle ihre eigenen *ἄρχοντες, δεκανοί* und *λειτουργοί* haben und mit ihnen davonstieben, wenn die Seele nach dem Tode des Körpers die Mysterien vollzieht [4].

Wie die Übertragung der Aionenlehre in den Westen vor sich gegangen ist, wissen wir heute nicht mehr. Wir wissen nur, daß sie aus Asien herüberkam zu einer Zeit, als auch sonst asiatische Gedanken auf hellenische gepfropft wurden. Die Vermittler werden wir bei den bekannten orientalischen Griechen suchen müssen. Die bis zur Abnutzung und Entwertung des Begriffes ausgedehnte Verbreitung dieser Lehre, von der uns gnostische Schriften und Papyrusliteratur eine Ahnung geben, wird aber das Altertum wohl nicht so sehr ihnen und den von ihnen abhängigen Philosophen als vielmehr der im Siegeszuge alles unterwerfenden Religion des Mithras verdanken. Im Westen konnte die neue Lehre um so festeren Fuß fassen und allen Gebildeten schmackhaft gemacht werden, als man, wie doch so oft, an alte, besonders aus Platon bekannte Vorstellungen anknüpfen konnte. Und in einem solchen Stadium, in dem das begriffliche plato-

---

[1] W. Kroll, *or. chald.* 27. Man sehe z. B. die schwierige Stelle bei Prokl. in Tim. 242 D, die sicher zugleich dem Einfluß Platons nicht entgangen ist, wo der Aion das *πατρογενὲς φάος* heißt; vgl. Prokl. th. Pl. 149, 17, in Parm. 1161, 28.

[2] s. etwa Dieterich, *Abraxas* 26.

[3] Dam. II 33, 24, Kroll, *or. chald.* 27, 1: *ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς οἱ θεολόγοι τοὺς πολυμόρφους θεοὺς αἰῶνας καλοῦσι διὰ τήνδε τὴν φύσιν τοῦ πρώτου αἰῶνος.*

[4] p. 35, S. 176ff. der Übersetzung von Schmidt; vgl. auch p. 54, S. 193. Allen voran stehen noch sechs besonders große Aionen (p. 68, S. 206f.). Daneben gibt es ein besonderes Mysterium der zwölf Aionen (p. 76 Schl., S. 214). Über die Aionen der Pistis Sophia s. Schmidt *ebd.* 379ff.

nische Element noch nicht ganz von der persönlichen, religiösen Vorstellung überwuchert und erstickt ist, treffen wir die neue „hellenistische“ Lehre bei Hermes an.

2. Göttertrias und *πνεῦμα.*

Soviel von diesen ganz verschiedenen Vorstellungen angehörigen göttlichen Wesen. Daneben existiert in unseren Schriften eine Göttertrias. Wenn im Poimandres I 8 auf die Frage nach der Herkunft der *στοιχεῖα* geantwortet wird: *ἐκ Βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο,* dann haben wir doch die Göttertrias, die wir mit Variation der Namen so oft in der Gnosis treffen [1]. Zosimos erwähnte in seinem Buche *Ω* in einem auf Hermes und Zoroaster zurückgehenden Zusammenhange: *τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα* [2]. Reitzenstein zieht als Parallele Philon ebriet. 30 heran, wo als Trias der *πατὴρ δημιουργός,* die *μήτηρ* (sonst *σοφία*) und der von diesen erzeugte *ἀγαπητὸς υἱός* genannt wird. Auch die Naassenerpredigt kannte wohl ursprünglich drei solche Gestalten. Die Triaden Vater, Mutter, Sohn haben eine erdrückende Menge religionsgeschichtlicher Parallelen, und das nicht nur in Ägypten, was Reitzenstein hervorzieht, sondern vor allem in der babylonischen und syrischen Religion, und zwar schon seit alters [3]. Für die Göttertriaden hat uns ja Useners Dreiheit den Blick geöffnet. Die weibliche Gestalt der Trias ist fast überall in den gnostischen Systemen nicht selbständig neben dem *πατὴρ τῶν ὅλων* sondern als sein Geschöpf, seine Emanation. Das geht vielleicht auf eranisches Vorbild zurück. Für gewöhnlich ist, das mag schließlich noch erwähnt sein, der Sohn der *Ἄνθρωπος*; man denke an *Πατήρ, Βαρβελώ, Χριστός* (ursprünglich *Ἄνθρωπος*) bei den Barbelognostikern, *Πατήρ, Ἀλήθεια, Ἄνθρωπος* bei den Valentinianern, *Πατὴρ τοῦ μεγέθους, Μήτηρ τῆς ζωῆς* und *Ἄνθρωπος* bei den Manichäern.

Vielleicht muß aber die ganze Göttertrias im Poimandres, da das Verhältnis der *Βουλή* zum *Λόγος* ungeklärt ist, Hypothese

---

[1] Man darf dabei nicht an christliche Trinitätslehre denken.

[2] Reitzenstein, *Poimandres* 103.

[3] Bousset, *Gnosis* 333ff.

bleiben. Interessant ist aber, daß man bei Hermes schon im Altertum wirklich eine Trias suchte, die freilich mit dieser nicht das geringste zu tun hat. Bei Suidas wird sogar der Name Trismegistos mit dieser Trias zusammengebracht: *ἐκέκλητο δὲ τρισμέγιστος, διότι περὶ τριάδος ἐφθέγξατο, εἰπὼν ἐν τριάδι μίαν εἶναι θεότητα οὕτως· ἦν φῶς νοερὸν πρό φωτὸς νοεροῦ καὶ ἦν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινός, καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτου ἑνότης καὶ πνεῦμα πάντα περιέχον.* Über das lebenschenkende und -erhaltende Pneuma in der Trias belehrt uns Cyrill c. Jul. I 556 C aus Hermes: *οἶδεν οὖν αὐτὸ καὶ ὑπάρχον ἰδιοσυστάτως καὶ τὰ πάντα ζωοποιοῦν καὶ τρέφον καὶ ὡς ἐξ ἁγίας πηγῆς ἠρτημένον τοῦ θεοῦ καὶ Πατρός· πρόεισι γὰρ ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν καὶ δι' Υἱοῦ χορηγεῖται τῇ κτίσει*[1]. Das Pneuma ist also als wirkliche Person aufgefaßt, die aus dem Vater hervorgeht und neben dem Sohn *κατ' ἐξοχήν* als dem älteren steht. Dies mag hervorgehoben sein, weil die christliche — auch die griechisch-christliche Lehre anders lautet. Ganz kurz kommt Cyrill auf die hermetische Trinitätslehre an derselben Stelle mit folgenden Worten zu sprechen: *νοῦν μὲν γὰρ ἐκ νοῦ, καθάπερ ἐγῷμαι, φησὶ τὸν Υἱὸν καὶ φῶς ἐκ φωτός. μέμνηται δὲ καὶ τοῦ Πνεύματος ὡς πάντα περιέχοντος.* Übrigens ist der Versuch, dem Hermes eine Lehre von der Dreifaltigkeit oder besser von drei höchsten Gewalten beizulegen, nicht vereinzelt. Dabei spielt die Übertragung sogar orphischen Gutes auf ihn eine Rolle[2]

Wir haben es hier offenbar mit einem von den Fällen zu tun, in denen versucht wird, die christliche Lehre von der Trinität schon in den *δόγματα τῶν ἀρχαίων* — in Betracht kommen vor allem Hermes und Platon — nachzuweisen, ein Unfug, den, wie wir früher schon sagten, Anthimos von Nikomedien den Areiomaniten und vor allem Valentin, dem *αἱρεσιάρχης* vorwirft[3].

---

[1] Vorher war als hermetische Ansicht gelehrt: *τούτου τοῦ πνεύματος . . . πάντα χρήζει, τὰ πάντα γὰρ βαστάζον κατ' ἀξίαν τὰ πάντα ζωοποιεῖ καὶ τρέφει καὶ ἀπὸ τῆς ἁγίας πηγῆς ἐξήρτηται, ἐπίκουρον πνεύματι καὶ ζωῆς ἅπασιν ἀεὶ ὑπάρχον, γόνιμον ἓν ὄν.*

[2] Lobeck, *Aglaophamus* 737 f.; vgl. oben S. 56, 3.

[3] Der als erster den Gedanken in seinem Buche *περὶ τριῶν φύσεων* vertreten habe. Anth. in dem kleinen Traktat *De sancta Ecclesia*; Mercati, *Studi e Testi* 1901, 96.

Bei diesen wenig voraussetzungslosen und unbefangenen Zeugen wird man denn auch eine Menge streichen müssen; immerhin mag doch eine Tendenz zu einer Trias vorgelegen haben. Das Streben nach einer Dreiheit der höchsten Prinzipien ist uns ja aus den Orphika bekannt[1]; es findet sich übrigens auch in den oracula chaldaica, welche die Kette *πατὴρ* (*ὑπάρξεως*), *δύναμις*, *νοῦς* konstruieren[2]. Daß aber die Glieder der Trinität gerade an Christliches so sehr anklingen, ist recht merkwürdig und mir sonst unbekannt. Anderseits könnte man verstehen, wie jene Religionshistoriker zu ihrer Konstruktion gekommen wären, denn das Pneuma spielt in der Tat eine gewisse Rolle in der hermetischen Gedankenwelt, ohne daß freilich die Absicht, eine Trias der höchsten Prinzipien zu statuieren, durchblickt. Zudem findet das Wort in den verschiedensten Bedeutungen Anwendung. Gott ist selbst Pneuma[3], oder er ist auch nur *αἴτιος τοῦ εἶναι πνεῦμα* (P. II 14); daneben halte man nun noch die bei Cyrill überlieferte Stelle, die zu der aus Suidas zitierten[4], wohl schon absichtlich umgeformten, gehört: *ἓν μόνον ἦν φῶς πρὸ φωτὸς νοεροῦ καὶ ἔστιν ἀεὶ νοῦς φωτεινός. καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ τούτου ἑνότης ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ὄντος* (überl. *ὢν*) <*ὃς*> *ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοῒ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει* (c. Jul. I 556 A); so versteht man wohl, wie eine von Gott getrennte göttliche Person, das Pneuma entdeckt werden konnte. An anderen Stellen wird unter Pneuma nur eine niedere Gottheit verstanden. Es sind eine Art Dämonen gemeint, wenn Stob. I 293, 23 gesagt wird, die Sonne sei der Herr der *πνεύματα*. In der *Κόρη κόσμου* werden die aus *πνεῦμα* und anderen Stoffen gebildeten Seelen selbst *πνεύματα* genannt (389, 6), und sie selbst rufen ihrerseits wieder nach ihrer Verurteilung Gottes Schöpferhände und das *ἱερὸν πνεῦμα* an (396, 16).

Das Pneuma ist in der Welt, sed non similiter ut deo, es hat wie die *ὕλη* ungeboren, vom Urbeginn an bestanden: *ὕλη* autem vel mundi natura et spiritus, quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident atque naturam (Ascl. 49, 17 ff.). Alles in der Welt bedarf des

[1] Lobeck 482ff. 580f. [2] W. Kroll 12f.

[3] Cyrill c. Jul. I 556 B: Gott ist *καὶ φῶς καὶ νοῦς καὶ πνεῦμα*.

[4]) Sie ist auch sonst noch bekannt, s. Lobeck *a. a. O.*

Pneumas, von ihm ist alles erfüllt: spiritu autem ministrantur omnia et vegetantur in mundo (51, 10); spiritu agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam suam a deo distributam sibi (51, 18); spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat (41, 17).

Das Pneuma gehört, wie wir eben hörten, mit zu den heiligen Stoffen, aus denen die Seelen gebildet sind; der Demiurgos-Nus ist der Gott *τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος*, und der Sonne Zügel sind *ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία καὶ γένεσις* (XV 7). Nach Stob. 462, 9 ist das *ἱερὸν πνεῦμα* die Sphäre zwischen Erde und Himmel, und nach 290, 5 der Äther, denn aus der *σύμπνοια* der vier Elemente *ἐγένετο πνεῦμα καὶ σπέρμα ἀνάλογον τῷ περιέχοντι πνεύματι.* Auch da bleibt es immer noch etwas Göttliches: *καὶ περιειλίχθη τὸ περικύκλιον ἀέρι κυκλίῳ δρομήματι πνεύματι θείῳ ὀχούμενον.* Auf der anderen Seite scheint das Pneuma ganz seiner göttlichen Natur entkleidet zu sein, es ist die Hülle, mit welcher sich die Seele umgibt, da sie mit ihrem göttlichen Wesen nicht direkt im Erdenleib sein kann[1]; es ist eigentlich das lebenspendende und bewegende Prinzip im Körper[2], ihm verdanken wir die Apperzeption unserer Sinnesorgane (Stob. I 324, 71)

An diesem einen Beispiele mag man sehen, wie schillernd und mannigfaltig ein einziger Begriff sein kann. Es ist einstweilen noch nicht möglich, sein Werden und Wachsen zu verfolgen. Dazu gehören umfassende Arbeiten, wie sie Diels für Elementum geleistet hat[3]. Die Hauptschwierigkeit liegt wohl in dem Wechsel der Vorstellungen, die das Pneuma bald als etwas Körperliches, bald als Unkörperliches erscheinen lassen. Das Schwanken zwischen diesen beiden Begriffen haben die hermetischen Schriften mit Philon gemein, der dasselbe wohl schon bei Poseidonios fand[4].

---

[1] Stob. I 311, 13: *ἡ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτή τις θεία οὖσα καθάπερ ὑπηρέτῃ τῷ πνεύματι χρῆται, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῷον διοικεῖ.*

[2] P. X 13: *τὸ δὲ πνεῦμα διῆκον διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος κινεῖ τὸ ζῷον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει.*

[3] Einige Ansätze hat Reitzenstein in seinem Buch *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* S. 136ff. gemacht.

[4] s. M. Apelt, *De rationibus quibusdam quae Philoni Alex. cum Posidonio intercedunt,* Lpz. 1907, c. VII, p. 131ff.

Es ist das ja ganz stoisch gefühlt, wie denn überhaupt die ganze Lehre vom Pneuma auf der stoischen Ansicht errichtet ist, daß die Welt vom Pneuma durchflutet werde, welches der Welt immanent, mit Schöpferkraft begabt sei [1]; daß überhaupt alles nur modifiziertes Pneuma und der höchste Gott selbst nichts anderes sei [2]. Im Monotheismus konnte dieser Begriff nicht so bleiben. Gott und Pneuma konnten nicht identifiziert werden, das Pneuma wurde eine besondere Seite und Eigenschaft im Wesen Gottes. Die völlige Trennung von Gott und Pneuma war bei einer hochgespannten Transcendenz unvermeidlich. Gleichzeitig wurde das Pneuma hypostasiert und als göttliche Person neben oder unter Gott gestellt, wie es schon sehr früh im Judentum geschehen ist [3]. Ferner mußte es naheliegen, auch die göttlichen Wesen Pneuma zu nennen und für solches zu halten, die Gott als seine direkten Geschöpfe oder Emanationen oder Wirkungen besonders nahe stehen [4]. Auch dabei werden aus ursprünglich abstrakten Begriffen Hypostasen entstanden sein, wie wir das später bei Gottes *δύναμεις*

---

[1] *περὶ κόσμου* 394b 10 wird das Pneuma genannt: *ἡ ἐν φυτοῖς καὶ ζῴοις καὶ διὰ πάντων διήκουσα ἔμφυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία*, vgl. ev. Joh. 6, 63: *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν.*

[2] Comm. Bern. Luc. IX 578 p. 305, 23 Us. (Varro ant. rer. div. fr. 20, Schmekel 123) ait enim Posidonius Stoicus: *θεός ἐστι πνεῦμα νοερὸν διῆκον δι' ἁπάσης οὐσίας*, Aët. plac. I 7, 33 (Diels, *Dox.* 306 a 5), vgl. I 7, 19 (Diels 302 b 22); Diog. L. VII 139; W. Kroll, *or. chald.* 24, 1; Cumont, *La théologie solaire*, Paris 1909, 15. Eine Stelle mag hier noch zitiert sein, die zwar lateinisch überliefert ist, doch leicht ins Griechische zurückübersetzt werden kann: Vergil Aen. VI 724. Ich gebe gleich die Übertragung Nordens (S. 16 seines Kommentars): *πνεῦμα διὰ παντὸς διῆκον. τὰ μὲν τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ ὕδωρ ἀὴρ γῆ, ζωοποιεῖται καὶ τρέφεται πνεύματι, ὃ διὰ τοῦ παντὸς διῆκον καὶ ὅλον δι' ὅλου κεκραμένον κινεῖ μὲν τὸν κόσμον ὡσπερεὶ σῶμα ἔμψυχον, ἀπογεννᾷ δὲ καὶ τὰ ζῷα τά τε ἐν γῇ καὶ ἀέρι καὶ πόντῳ.*

[3] So erscheint das *πνεῦμα* schon am Anfang der Genesis: *καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπάνω τοῦ ὕδατος.* Seine Hypostasierung hängt aufs engste mit der der Weisheit zusammen. In dieser Beziehung ist für uns die Sapientia Salomonis sehr lehrreich. Vielleicht muß man mit persischem Einfluß rechnen. S. Bousset, *Religion d. J.*, 400f. 592, auch Zeller III 2 [4] 431f. Für Philons Ansicht vom *πνεῦμα* s. Zeller ebd. 444, 1. In den christlichen Schriften erscheint das *πνεῦμα* als göttliche Person schon recht früh, zuerst wohl, soweit ich sehe, bei Matth. 28, 19: *βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

[4] s. auch Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen* 137; vgl. Hermas IX 13, 2.

beobachten werden. So ist dem späteren Judentum die Bezeichnung der Engel als *πνεύματα* ganz geläufig[1] und erst recht im N. T. gibt es für diese *πνεύματα* eine große Menge von Belegen[2]. *πνεῦμα* wird dann schließlich gar der Terminus für die bösen Dämonen. Gerade für die Bibel ist eine Kenntnis des Begriffes unerläßlich, kommen wir doch ohnedem bei Paulus bekanntlich gar nicht aus. Dabei wird vor allem zu bestimmen sein, wie weit griechische Vorstellungen reichen, und wo orientalische Beeinflussungen beginnen. Doch brechen wir diese Frage ab; Einzelheiten über den Begriff Pneuma, namentlich in Beziehung zum Menschen, werden bei Gelegenheit aufgenommen werden.

---

3. Kap. Niedere göttliche Wesen:

δυνάμεις, δαίμονες, die vom Menschen selbst geschaffenen Wesen.

Wir haben bislang Wesen, Eigenschaften und Namen Gottes und der höchsten Gottheiten neben ihm betrachtet und steigen nunmehr ganz von selbst zu den niedrigeren göttlichen Wesen hinab. Wir beginnen zunächst mit den *δυνάμεις* Gottes, die ihrem Wesen nach noch in das vorige Kapitel gehören.

Bevor die Vergottung sich beim Menschen vollziehen kann, müssen die *ἄλογοι τῆς ὕλης τιμωρίαι* aus ihm vertrieben werden. Das kann nur geschehen, wenn Gott in seiner Erbarmung

---

[1] s. Bousset, *Religion d. J.* 369; vgl. Act. ap. 23, 8: *Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα*; s. auch Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 2. Aufl., Tübingen 1912, 194.

[2] z. B. Hebr. 1, 14: *πνεύματα λειτουργικά*, 12, 9: *πατρὶ τῶν πνευμάτων*; Apoc. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6; vgl. Matth. 4, 1: Christus *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος*; er selbst *ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ* 8, 16. Interessant ist, daß das Wort sehr oft schon gleich für *ἀκάθαρτον* oder *πονηρὸν πνεῦμα* gebraucht wird; so abgenutzt ist der Begriff schon. Ein Blick in Preuschens Lexikon zeigt eine Reihe Beispiele. Wie auf einem anderen Wege die Personifizierung eingetreten ist, kann man sich nach dem längeren Ausdrucke bei Luk. 4, 33 denken, wo von einem Besessenen gesagt wird: *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου*. Was für das Wesen charakteristisch ist, tritt dafür selbst ein. Der Brauch, mit *πνεῦμα* den bösen Daimon zu bezeichnen, ist durchaus nicht auf die Bibel beschränkt; vgl. z. B. Marc. Anton. IX 24: *παιδίων ὀργαὶ καὶ παίγνια καὶ πνευμάτια νεκροὺς βαστάζοντα, ὥστε ἐναργέστερον προσπεσεῖν τῆς νεκυίας.*

die Zehnzahl der *δυνάμεις* schickt, die vom Menschen eine nach der anderen Besitz ergreifen und die zwölf *τιμωρίαι* verjagen. So wird der Mensch durch die *δυνάμεις* gereinigt *εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου* (XIII 8), d. h. wohl: in ihm, der *ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς* ist (XIII 2), fügen sich die *δυνάμεις* zum Logos zusammen (Reitzenstein, *Poim.* 219). Erst die *δυνάμεις* können das Schauen Gottes vermitteln; so sagt Tat. XIII 11: *ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὦ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ.* Man darf sich die *δυνάμεις* nicht nur als blutleere Abstraktionen vorstellen, es sind vielmehr wirkliche Hypostasen gemeint, die zwar in Gottes Nähe sind, aber sozusagen als Emanationen Gottes unter ihm stehen. Ihren Sitz haben sie, wie wir im eigentlichen Poimandres hören, oberhalb der *ὀγδοαδικὴ φύσις*. Dorthin zu kommen, ist das Streben der Seelen, denn damit ist ihre Vergottung vollendet; *καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασι καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται,* und der Poimandres begibt sich in der Tat nach seiner Offenbarung unter die *δυνάμεις* (27). Die Beschäftigung der *δυνάμεις* besteht darin, daß sie Gott preisen (I 26) mit ihrem Gesang, den der Mensch im Zustand seiner Verzückung schon hören kann (XIII 15). Doch nicht nur oben in und über der *ὀγδοάς* singen sie ihren Lobgesang, auch in dem gereinigten Menschen jubilieren sie, und in ihm bringen sie Gott die *εὐλογία* dar [1]. Die *δυνάμεις* sind direkt als Gottes Diener aufgefaßt, wenn es I 31 heißt: *ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων* [2]; Gott selbst ist die *ἐνέργεια τῶν δυνάμεων* (XIII 18). Das Gefühl von der Persönlichkeit jener Kräfte ist so stark, daß ihnen von den Menschen Verehrung entgegengebracht wird, wie uns Jamblich nach Hermes belehrt [3].

Aus diesen Gedanken spricht der reine Philon, nur von ihm und ganz allein von ihm aus sind diese hermetischen Vor-

---

[1] *αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ὑμνεῖτε τὸ ἓν καὶ πᾶν, συνᾴσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις . . . πᾶσαι δυνάμεις ὑμνεῖτε σὺν ἐμοί* (XIII 18; vgl. 19).

[2] XIII 19: *τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι.*

[3] myst. VIII 5 *ὑπερκόσμιοί τε δυνάμεις, ἃς καὶ διὰ τῆς ἱερατικῆς ἁγιστείας ἐθεράπευσαν* (*οἱ Αἰγύπτιοι*).

stellungen erklärbar[1]. Nach Philons Auffassung steht Gott zu hoch und erhaben da, als daß er irgendwo in der Welt wirken könne, irgendwie mit ihr in Berührung treten dürfe. So brauchte er denn Mittelwesen, die er zwischen Gott und die Welt schieben konnte. Dabei ist er auf ein merkwürdiges Konglomerat verfallen, das so recht bezeichnend für die Zeit ist, indem er platonische Ideenlehre[2] und vor allem die stoische Lehre von den göttlichen Kräften mit den religiösen Vorstellungen von Dämonen und Engeln vermengte. Das so entstandene Gebilde nennt er *δυνάμεις*. Das *ἀρχέτυπον* dieser Welt ist die intelligible Welt der Ideen; die Ideen sind indes nicht nur die Urbilder der Dinge, sondern zugleich auch die wirkenden Ursachen, die den Dingen einzeln ihre Eigenart aufdrücken. Sie sind die Kräfte, die aus der göttlichen Natur geflossen sind, die nun das Gefolge Gottes bilden; durch sie wirkt Gott in der Welt und bringt das hervor, was unmittelbar zu schaffen seine Erhabenheit verbietet. Diese Kräfte ergießen sich wie geistige Ströme durch das Weltall, indem sie alle Dinge tragen, ordnen und zusammenhalten. Gott selbst steht gesondert über ihnen und tritt doch in ihnen in die Erscheinung[3]. Sie sind seine Diener und Gesandten, die Mittler zwischen ihm und den Dingen der Erscheinungswelt, die Organe des göttlichen Willens, seine *ἀρωγοὶ* und *σωτήριοι τοῦ γενομένου*, zugleich aber auch *κολαστήριοι* zu Besserung und Prohibierung (conf. ling. 171); sie sind die reinen Seelen, die von den Griechen Dämonen, von den Juden Engel genannt werden. Aus ihren Eigenschaften folgt, daß sie auch angerufen und verehrt werden[4]. Sie sind Teilkräfte der allgemeinen Vernunft, walten als solche bildend und ordnend

---

[1] Es sei auf die zusammenfassende Darstellung über die Kräfte bei Zeller III 2⁴ 409 ff. verwiesen, aus der wir die Hauptgedanken herausheben, indem wir von eigenen Lesefrüchten einiges hinzutun.

[2] Wie sehr Platon in die Kräftelehre hineingezogen wurde, mag man aus Epiph. adv. haeres. I 6 (Diels, *Dox.* 588, 25) sehen, wo von Platon berichtet wird: *εἶναι δὲ πρῶτον αἴτιον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον. καὶ τὸ μὲν πρῶτον αἴτιον θεόν, τὸ δὲ δεύτερον αἴτιον ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαί τινας δυνάμεις, δι' αὐτοῦ δὲ καὶ τῶν δυνάμεων γεγενῆσθαι τὴν γῆν.*

[3] sacr. Abr. 60: *τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεόν, ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις ἑαυτοῦ καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν αὐταῖς ἐμφαινόμενος.*

[4] z. B. deus immut. 116: *ἴθι ἀμεταστρεπτὶ πρὸς τὰς δυνάμεις αὐτοῦ καὶ τούτων ἱκέτις γενοῦ.*

in der Welt und führen den Namen *λόγοι*[1], sie fassen sich alle im Logos zusammen (Zeller III 2⁴ 444, 1), welcher der *πατὴρ λόγων ἱερῶν* heißt (somn. II 185). Als solche wirken sie denn auch reinigend und helfend im Menschen und bewirken seine Vergottung, wobei sie teils als mit Gott identisch gedacht werden können, damit durch sie das Endliche eine Teilnahme an der Gottheit erhalte (Zeller III 2⁴ 413), teils als gesondert neben Gott existierend, so daß man durch sie Gott seinen Lobpreis darbringen kann[2]. Auch daß sie ganz persönlich aufgefaßt werden und auch wieder unpersönlich, indem sie zusammen den *Λόγος*, die göttliche Person ausmachen, hängt damit zusammen und entspricht philonischen Anschauungen. Es kreuzen sich bei ihm ständig die zwei Vorstellungen, die er nie hat vereinen oder auseinanderhalten können, die religiöse von persönlichen und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen. Bei der Zeichnung dieses Bildes haben sich die hermetischen Vorstellungen von selbst erklärt, ohne daß wir noch etwas hinzuzufügen hätten.

Die Erörterung über die *δυνάμεις* bringt uns auf die Dämonenlehre. Von Hermes werden die Dämonen als Wesen, die mächtiger denn die Menschen sind, als eine Art Götter angesehen, über die aber der Theurge Macht hat (Ascl. 77, 5). Sie sind es, die als Beleber der von Menschenhand geschaffenen Bildwerke herabgerufen werden (ebd.). Über ihren Aufenthaltsort und ihre Wirksamkeit erfahren wir viel besonders im XV. Traktate des Corpus Hermeticum. Als *σύνοικοι τοῖς θνητοῖς* sind sie um und bei uns[3], erfüllen die Luft (Stob. 406, 23), sind aber auch gleichzeitig in der Nähe der Götter (P. XV 10). In deren Auftrage führen sie

---

[1] s. z. B. somn. I 69: *ὁ θεὸς . . . τοὺς ἑαυτοῦ λόγους ἐπικουρίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστέλλει· οἱ δ᾽ ἰατρεύουσι καὶ ἐκνοσηλεύουσι τὰ ψυχῆς ἀρρωστήματα, παραινέσεις ἱερὰς . . . τιθέντες καὶ ἐπὶ τὰ τούτων γυμνάσια καλοῦντες καὶ . . . ῥώμην ἀνανταγώνιστον ἐμφύοντες.* Daß sie die *ὕλης τιμωρίαι* nicht neben sich dulden können, versteht sich. Liegt hier nicht deutlich die Voraussetzung zu P. XIII 8?

[2] Das steht so nicht ausdrücklich bei Philon, man kann es aber bei ihm z. B. aus folgender Stelle konstruieren: Seelen, Engel, *δυνάμεις* sind bei Philon identisch, ebenso Seelen, Engel, Dämonen, und von diesen sagt er Gigant. 16: *τοὺς . . . ἀξίους πρεσβευτάς τινας ἀνθρώπων πρὸς θεὸν καὶ θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους.*

[3] Ascl. 73, 12: dico nunc daemonas, quos credo commorari nobiscum,

genaue Aufsicht über die Menschen und sind die strengen Exekutoren der Strafe für die Gottlosigkeit der Menschen [1]. Sie sind in ihrer Wirksamkeit gut und böse und einige wenigstens überhaupt aus Gutem und Bösem gemischt (P. XV 13). Daraus darf man wohl schließen, daß sie nicht nur als Strafer, sondern auch als Helfer gedacht sind. Sie haben ja zwar die *ἐξουσία πάντων τῶν ἐπὶ γῆς πραγμάτων* (XV 14) also auch der guten, aber für gewöhnlich denkt man bei ihnen doch nur an die *ἄγγελοι πονηροί*, wie sie Hermes nennt [2], an die Feinde und Quäler der Menschen, von denen die Unglücksfälle und Störungen jeder Art auf Erden für die Allgemeinheit, Völker und Städte, wie für jeden Einzelnen hervorgerufen werden (XV 14).

Nun sind aber diese Meinungen zugleich mit astrologischen Vorstellungen versetzt. In demselben Traktate, aus dem wir bislang die hermetische Dämonenlehre eruiert haben, steht auch, daß die Dämonen um die Sonne sind und den einzelnen Sternen, besonders aber der Sonne als Dämoniarchen unterstehen [3]. Auch sonst begegnen uns die Dämonen als Sternendiener, so bei Stob. I 192, 5, wo sie als die gedacht sind, welche im einzelnen die Wirkungen der Dekane und durch sie auch der Planeten hervorrufen. Sie haben da nicht andere Körper oder eine Seele wie wir, sondern werden bezeichnet als *ἐνέργειαι τῶν τριάκοντα ἓξ τούτων θεῶν*. Diese Diener der Dekane, m. a. W. der *εἱμαρμένη*, so erfahren wir im XV. Traktate weiter, nehmen den Menschen vollständig in Besitz, dringen bis in sein Innerstes. Schon bei der Geburt ziehen in ihn ein *οἱ κατ' ἐκείνην τὴν στιγμὴν τῆς γενέσεως ὑπηρέται, οἳ ἐτάγησαν ὑφ' ἑκάστῳ τῶν ἀστέρων*. Das *λογιστικὸν μέρος* der Seele lassen sie frei zu einer eventuellen Aufnahme Gottes, aber in die beiden anderen *μέρη τῆς ψυχῆς δύντες διὰ τοῦ σώματος στροβοῦσιν*

[1] ebd. *τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορῶσι, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν θεῶν ἐπιταττόμενα ἐνεργοῦσι θυέλλαις καὶ καταιγίσι καὶ πρηστῆρσι καὶ μεταβολαῖς πυρὸς καὶ σεισμοῖς, ἔτι δὲ λιμοῖς καὶ πολέμοις ἀμυνόμενοι τὴν ἀσέβειαν, . . . δαιμόνων δὲ τὸ ἐπαμύνειν.*

[2] Lact. inst. II 15, 8; vgl. Ascl. 63, 6.

[3] XV 13: *ὑπὸ τούτῳ* (d. i. *ἡλίῳ*) *δὲ ἐτάγη ὁ τῶν δαιμόνων χορός, μᾶλλον δὲ χοροί. πολλοὶ γὰρ οὗτοι καὶ ποικίλοι, ὑπὸ τὰς τῶν ἀστέρων πλινθίδας τεταγμένοι ἑκάστῳ τούτων ἰσάριθμοι. διατεταγμένοι οὖν ὑπηρετοῦσιν ἑκάστῳ τῶν ἀστέρων.* Vgl. Stob. I 293, 23.

αὐτὴν ἕκαστος πρὸς τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν. Wenn nun in das *λογιστικόν* Gottes Strahl[1] dringt, dann müssen alle Dämonen zur Ruhe kommen und vermögen nichts mehr zu wirken. Wenn nicht, dann werden Leib und Seele von den Dämonen hin und her geworfen, sind ihnen unwiderstehlich anheimgegeben: *ταύτην δὲ τὴν διοίκησιν Ἑρμῆς εἱμαρμένην ἐκάλεσεν* (XV 16)[2]. Eine ähnliche, aber anders gewendete Vorstellung finden wir IX 3: Kein Teil der Welt ist vom Dämon, der von Gott getrennt ist, frei. Tritt er in den Nus des Menschen ein, dann sät er dort das *σπέρμα τῆς ἰδίας ἐνεργείας,* und der Nus, der sich ganz indifferent verhält und Gutes hervorbringt, wenn er von Gott die *σπέρματα* bekommt, zeugt nun alles Schlimme, Mord, Ehebruch und Schandtaten. So soll man sich denn vor den bösen Dämonen, den nocentes angeli hüten, qui humanitate commixti ad omnia audaciae mala miseros manu iniecta conpellunt, in bella, in rapinas, in fraudes et in omnia, quae sunt animarum naturae contraria (Ascl. 63, 6). Wie sehr das Schlechte im Menschen als von den Dämonen herrührend angesehen wird, zeigt P. I 24, wo es heißt, daß beim Tode des Menschen sein *ἦθος,* also das, was ihm besonders eignet und darum schlecht ist, beim Dämon verbleibt. Wenige Sätze vorher fällt dem Dämon wieder die Rolle des Strafenden zu, von der wir eben schon hörten. Es wird dort erzählt, daß nicht alle Menschen den Nus haben, sondern nur die Frommen und Guten; und die läßt ihr Nus zur Gnosis gelangen. Die Toren aber und Schlechten, die des Nus bar sind, werden dem *τιμωρὸς δαίμων* übergeben, der sie ständig quält und immer zu neuen Verbrechen treibt[3], damit sie um so größere

[1] or. Sibyll. VIII 230: *στήθεα γὰρ ζοφόεντα θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει,* vgl. die Übertragung des *φωτίζειν* auf Gottes Sohn, Hermes b. Zosimos, Reitzenstein, *Poim.* 103, 25.

[2] Schon im folgenden Paragraphen hat sich die Vorstellung etwas verschoben. Es heißt da: *τούτων δὲ τῶν σφαιρῶν ἤρτηνται οἱ δαίμονες, τῶν δὲ δαιμόνων οἱ ἄνθρωποι, καὶ οὕτω πάντα τε καὶ πάντες ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰσιν ἠρτημέναι.* An eine unterschiedliche Behandlung der Menschen von seiten der Dämonen ist wohl nicht mehr gedacht, jedenfalls können diese Dämonen doch nicht ganz schlecht sein.

[3] Hier ist die Rolle des Strafenden, der doch gerecht sein soll, und des rein bösen Quälers und Verführers zusammengeworfen. Das konnte leicht passieren.

Strafen bekommen. Wie wir uns vor diesen greulichen Wesen schützen, ist danach klar. Es gibt nur einen Weg, auf dem wir ihnen entgehen, das ist die Frömmigkeit; denn wie die Dämonen die Gottlosigkeit, welche allein die Götter ahnden, grausam bestrafen (XV 10), so schützt Gott anderseits die Frommen und Guten vor Dämonen und Fatum (Cyrill c. Jul. IV p. 701 B).

Eins muß nun allerdings noch bemerkt werden. Während sonst immer schlechthin von Dämonen und ihren Wirkungen die Rede war[1], hören wir P. I 23 von einem *τιμωρὸς δαίμων*, der für die Gesamtheit der Menschen bestimmt zu sein scheint und jeden einzelnen Bösewicht strafen und quälen muß. Anderwärts begegnet aber auch neben eschatologisch verwendeten *δαίμονες καθαρτικοί* und *σωτηρικοί* eine Mehrheit von *τιμωροὶ δαίμονες*, welche den Auftrag haben *τιμωρεῖσθαι τὸ ἀνθρώπειον κατ' ἀξίαν* (Hermes b. Lydos mens. 90, 24 W). Die natürlichste Vorstellung ist doch wohl die, daß jeder einzelne Mensch seinen *τιμωρὸς δαίμων* hat, der etwa in ihm wohnend[2] gedacht wird. Vielleicht liegt der Gedanke, daß jeder seinen eigenen *δαίμων* hat, in der Lehre P. I 24 vor, daß die Seele bei der Auflösung des Körpers *τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδωσι.* Jedenfalls gehört hierhin eine Stelle, in der ebenfalls von der Bestrafung der Seele durch einen *δαίμων* die Rede ist, und dieser *δαίμων* heißt *νοῦς*; wir lesen darüber X 21: *ὁ γὰρ νοῦς, ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχὼν*[3] *σώματος τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας καὶ εἰσδὺς εἰς τὴν ἀσεβεστάτην ψυχὴν αἰκίζεται αὐτὴν ταῖς τῶν ἁμαρτημάτων μάστιξιν,* von denen gepeitscht sie sich zu immer neuen Freveltaten wendet. Wenn er aber in die fromme Seele einzieht, dann führt er sie zum Lichte der Gnosis. Wir können also annehmen, und die Eschatologie wird das später noch deutlicher machen, daß nach Hermes in der Tat jeder Mensch seinen eigenen Dämon in sich hat, mag er nun *νοῦς* oder sonstwie genannt sein, und daß dieser Dämon dem Guten weiterhilft, den Bösen quält und straft.

---

[1] Auch IX 3 gehört dahin: *ὅταν ὑπό τινος τῶν δαιμονίων (τὰ σπέρματα λάβῃ).* Was dann freilich der Singular soll: *μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος, τῷ ἀπὸ τοῦ θεοῦ κεχωρίσθαι δαιμόνα,* weiß ich nicht. Die Worte bis *τῷ κτλ.* sind vielleicht zu tilgen.

[2] Über die Strafe des Menschen, die aus seinem Innern heraus ihm zuteil wird, und über die eschatologisch verwandten Dämonen werden wir bei der Lehre vom Jenseits zu sprechen haben. [3] So W. Kroll statt *τυχεῖν.*

Eine genaue, ausgebildete Dämonenlehre verdankt die griechische Welt, nachdem Platon schon Ansätze dazu gemacht hatte[1], erst dem Xenokrates, der sie zugleich für die folgende Zeit ziemlich festgelegt hat. Seine Lehre lautete[2], es seien zwischen Göttern und Menschen Dämonen, die mächtiger als die Menschen, jedoch der göttlichen Reinheit und Vollkommenheit nicht teilhaftig seien; sie seien Mittler zwischen Gott und den Menschen, die sonst keine Verbindung mit Gott haben würden. Was Charakter und Eigenschaften angehe, so seien die einen mehr, die anderen weniger unvollkommen. Diese Lehre ist Gemeingut der griechischen Welt geworden, ja unter Zuhülfenahme der sehr ausgebildeten Dämonologie orientalischer Religionen[3] auch bei den Juden und Gnostikern eingebürgert, das alles in einer Zeit, in der eine hochgespannte Transcendenz Gottes das Bedürfnis nach Mittelwesen um so dringender machte[4]. Vielleicht hat Poseidonios bei dieser Entwicklung wieder die Hand im Spiele gehabt, scheint doch z. B. Maximos von Tyros, bei dem die xenokratische Lehre sich wiederfindet, aus ihm geschöpft zu haben[5]. Dann haben wohl die Neupythagoreer die Dämonenlehre besonders kultiviert, und schließlich findet sie sich denn auch bei Hermes wieder.

Daß die Dämonen in der sublunaren Sphäre ihren Wohnsitz haben, wird öfter bezeugt und hat sicher Poseidonios gelehrt (vgl. Reitzenstein *Poim.* 70, 1). Man mußte darauf von selbst kommen, da allgemein die Dämonen für die Seelen der Toten gehalten wurden[6], die eben dort nach stoischer Lehre ihre Wohnung haben. Daß auch Philon ganz diese Ansicht teilte und *ψυχαί*, *δαίμονες* und *ἄγγελοι* identifizierte, ist uns des öfteren belegt[7].

---

[1] Man denke an die Worte der Diotima im *Symp.* 202 ff.

[2] Es sei allgemein auf Heinzes *Xenokrates*, Leipzig 1892 verwiesen.

[3] s. z. B. Tambornino, *De antiquorum daemonismo*, Religionsgesch. Vers. und Vorarb. VII 3 (1909), 73.

[4] vgl. Anz, *Ursprung des Gnostizismus*, Texte u. Unters. 15 (1897), 3.

[5] Heinze 98. Von Max. Tyr. s. etwa VIII 8 p. 96, 9 H: *φύσεις ἀθάνατοι δεύτεραι, . . . ἐν μεθορίῳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμέναι. θεοῦ μὲν ἀσθενέστεροι, ἀνθρώπου δὲ ἰσχυρότεροι, θεῶν μὲν ὑπηρέται, ἀνθρώπων δὲ ἐπιστάται κτλ.* 97,16: *πολλὴ δὲ ἡ δαιμόνων ἀγέλη.* Vgl. Plut. def. or. 418 E.

[6] z. B. Tambornino *a. a. O.* 69. 71.

[7] z. B. Gigant. 6: *δαίμονες* oder *ἄγγελοι* sind *ψυχαὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι*, bes. 16. Vgl. ferner u. a. somn. I 135. 141; de mundo 604 Mf.; plant. 14. Auch *ἥρωες* und *ἄγγελοι* sind ihm identisch, vgl. dazu wieder Ascl. 73, 12.

Auch Hermes bekennt sich ausdrücklich zu dieser Meinung (P. X 7), läßt von ihnen das *περιέχον* erfüllt sein (Stob. 406, 23), und zum Beweise dafür, daß es keinen leeren Raum gebe, lehrt er, daß um uns die Dämonen und über uns und unter dem Äther die Heroen wohnen (Ascl. 73, 12). Allerdings ist danach seine Lehre etwas anders geartet, da ihm Heroen und Dämonen wohl etwas Verschiedenes sind. Mit der Lokalisation wiederum hängt es zweifellos zusammen, daß bei Hermes P. XV 10 die Dämonen im Auftrage der Götter allerlei atmosphärische Erscheinungen verursachen. Auch hier scheint älteres Gut vorzuliegen (vgl. Reitzenstein, *Poimandres* 71).

Die Vorstellung, daß die Dämonen Untertanen der Sterne seien, lag den Griechen an sich recht fern. Sicherlich haben wir es hier mit dem Einflusse babylonischer Astrologie zu tun, auf deren Boden allein solche Ideen entstehen konnten. Der schlechte Charakter, der meist — nicht immer — mit diesen Wesen verbunden wird, ist aber erst seit der Unterdrückung der Babylonier durch die Perser verständlich, wissen wir doch, daß letztere auch die babylonischen Planetengötter entthront und zu bösen Dämonen degradiert haben. Sicherlich dürfen wir Ähnliches wie bei Hermes im Judentum voraussetzen, bei dem ja, wovon später bei der Behandlung der Astrologie noch zu sprechen sein wird, die Angelologie, verquickt mit der Astrologie, eine so große Rolle gespielt hat. Mit ziemlicher Deutlichkeit, wenn auch in den Rahmen des Monotheismus gespannt, ist die Theorie wenigstens bei Philon nachzuweisen, so wenn er conf. ling. 174, nachdem von Sonne, Mond und Sternen als Göttern unter dem einen Gotte die Rede gewesen ist, sagt: *ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορός ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπιῳδὸς λόγος· πάντ' οὖν τὸν στρατὸν ἑκάστων ἐν ταῖς ἁρμοττούσαις διακεκοσμημένον τάξεσιν ὑπηρέτην καὶ θεραπευτὴν εἶναι συμβέβηκε τοῦ διακοσμήσαντος ἡγεμόνος, ᾧ ταξιαρχοῦντι κατὰ δίκην καὶ θεσμὸν ἕπεται.* Das ist doch recht deutlich und für uns von großer Wichtigkeit. Mit ganz denselben Beziehungen finden wir die hermetische Vorstellung im vierten Buch der Pistis Sophia wieder, wo c. 136 S. 234, 24 ff. erzählt wird, Gott habe einst eine Schar böser Dämonen gefangen und in die *σφαῖρα* gebunden. „Er band 1800 Archonten in jeden

Aion und stellte 360 über sie, und 5 andere große Archonten stellte er als Herrscher über die 360 und über alle gebundenen Archonten, die in der ganzen Welt der Menschheit mit diesem Namen genannt werden": Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite, Zeus (Bousset, *Gnosis* 51). Es sind damit ausdrücklich die fünf Planeten genannt, was wir auch ohnehin wissen würden. Daß die Zahl 360[1] mit den 36 Dekanen zusammenhängt, ist offenbar. Jedenfalls ist hier eine Variation zu der sonstigen hermetischen Ansicht zu bemerken, nach der die Dekane als die herrschenden gedacht sind und die Dämonen ihnen direkt unterstehen; freilich Hermes ist seiner Sache nicht ganz sicher, wie seine Worte Stob. 191, 24 zeigen. In dieser Gestalt kann natürlich die Lehre nicht aus Persien gekommen sein, da die Dekane etwas spezifisch Ägyptisches sind. Sonst mag für diese Wendung der Dämonenlehre noch ein anderes Beispiel genannt sein. Es steht im Pap. Leid. bei Dieterich, *Abraxas* 196, 4 und heißt: *οὗ (θεοῦ) ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖρα, ἐξ ὧν δίδοται πλοῦτος, εὐκερασία, εὐτεκνία, τύχη, τροφὴ ἀγαθή.* Gutes können die Dämonen nur darum wirken, weil die *εἱμαρμένη* sowohl Glück als Unglück, *εὐδαιμονία* als *κακά* bringen kann, wie es auch von Hermes wenigstens einmal gelehrt wird[2]. Eine merkwürdige Parallele zur astrologischen Dämonologie des Hermes findet sich schließlich noch Clem. exc. Theod. 69ff. p. 129, 15 St. Danach ist jeder den mit den Gestirnen zusammenhängenden *δυνάμεις* der *εἱμαρμένη*[3] entsprechend dem Augenblicke seiner *γένεσις* anheimgegeben. Diese *δυνάμεις* sind gut oder schlecht; die schlechten *διὰ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτοὸς ἐπιβατεύουσι τῆς ψυχῆς καὶ ἐνεχυράζουσιν εἰς δουλείαν,* vor ihnen weichen die guten meist.

Da nach der bei Hermes freilich nicht überall mehr ganz klaren Grundanschauung die Dämonen Seelen der Menschen sind, so können sie natürlich genau wie die Menschen teils gut, teils schlecht sein; die einen werden dann selbst bestraft, die anderen zur Vergottung gereinigt. Das ist nicht nur die Lehre des Xeno-

[1] Für die Zahl vgl. Usener, *Dreiheit, Rh. M.* 58 (1903) 351.

[2] Bei Zosimos, Reitzenstein, *Poim.* 103, 4,

[3] Hier stehen die *δυνάμεις* und damit die *εἱμαρμένη* über den Gestirnen. Davon später. Auf diese Stelle macht mich Herr Prof. Bousset aufmerksam.

krates, sondern auch Plutarchs[1], der oracula chaldaica[2] und anderer; bei den helfenden Dämonen mag man auch etwa an die Schutzengel der Juden denken[3]. Die Vorstellung von den bösen Dämonen, von denen alles Unheil stamme, ist natürlich uralt; wir wissen, daß schon Phokylides und Empedokles mit der Vorstellung sich auseinandergesetzt haben, um von Späteren, wie Platon, Xenokrates, Chrysipp ganz zu schweigen[4]. Genau wie bei Hermes wird offen gesagt, daß von ihnen *λοιμοὶ ἀφορίαι στάσεις πόλεμοι* herrühren[5]. Das Schlechte stammt von einem bösen Dämon her, malorum actuum malus daemon dux est, heißt es in den sententiae des Sextus 305, oder ähnlich beim Neupythagoreer Zaleukos[6]. Besonders mag auf die bekannten Vorstellungen der jüdischen Eschatologie aufmerksam gemacht sein, nach denen die bösen Dämonen, die dazu geschaffen sind, die Menschen zu verderben, die Sünde in die Welt gebracht haben, noch immer Sünden und Übel verursachen, Zertrümmerung auf Erden anrichten und Kummer bereiten. Man denke z. B. an die gefallenen Engel im ersten Henoch und ihre dämonischen Nachkommen[7].

Ob auch Poseidonios schlechte Dämonen angenommen hat, die den Menschen Schaden zufügen, wissen wir nicht[8], Philon jedenfalls kennt in der Regel nur gute Dämonen, da sie bei ihm die reinen Seelen sind (z. B. somn. I 139 ff.); sind sie ihm doch auch durchweg die *ἄγγελοι*, die Boten Gottes, die nicht schlecht sein können. Und doch hat auch er der üblichen Vorstellung Konzessionen gemacht, indem er einmal schlechte *ἄγγελοι* nennt, die des Namens unwürdig seien (Gigant. 16); so sind also auch die *πονηροὶ ἄγγελοι* des Hermes nichts Außergewöhnliches[9].

---

[1] z. B. Plut. def. or. 417 B. [2] W. Kroll, *or. chald.* 44 f.

[3] Volz, *Jüdische Eschatologie*, Tüb. 1903, 194.

[4] s. Clem. Strom. V 412, 14 St.; Plut. def. or. 419 A: *φαύλους . . . δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον . . . ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος* (vielleicht auch Demokrit). Für die Neupythagoreer siehe Heinze *a. a. O.* 111; sie waren der Ansicht, daß einige Dämonen die Menschen verführten.

[5] So Xenokrates b. Plut. def. or. c. 14 f. Heinze 122.

[6] Stob. ecl. IV 125, 10, Mull. I 542 gegen Schl.

[7] Volz *a. a. O.* 7. 8. 100; Bousset, *Religion des Judentums*[2] 288 f.

[8] Chrysipp wenigstens hatte böse Dämonen angenommen. Plut. Is. et Os. 360 E, def. or. 419 A.

[9] Zumal bei hellenisierten Juden *ἄγγελοι* auch wohl als Boten der Unter-

Die Dämonen sind als Gottes Diener dazu da, seine Befehle auszuführen[1]. *προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπιφοιτᾶν τὴν γῆν καὶ ἀναμίγνυσθαι πάσῃ μὲν ἀνδρῶν φύσει, πάσῃ δὲ ἀνθρώπων τύχῃ καὶ γνώμῃ καὶ τέχνῃ. καὶ τοῖς μὲν χρηστοῖς συνεπιλαμβάνειν, τοῖς δὲ ἀδικουμένοις τιμωρεῖν, τοῖς δὲ ἀδικοῦσιν προστιθέναι τὴν δίκην,* so belehrt uns Max. Tyr. über ihre Aufgabe (IX 6 p. 108, 11 H). Sie sind ganz allgemein *ἐπίσκοποι, ἔφοροι, ἐπόπται* der Menschen und ihrer Werke[2]. Damit verbindet sich von selbst die Rolle des Strafenden. Gott selbst, der *πρύτανις εἰρήνης,* kann sich dazu nicht hergeben[3], so sind denn eben die Dämonen *κολασταὶ ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους*[4]. Hierbei sprechen sicher die alten Vorstellungen von den Alastoren[5], den Eumeniden und anderen Strafdämonen mit[6]. Vor allem hat aber auf die hermetischen Gedanken der Strom von Besessenheitsvorstellungen eingewirkt, der uns seit hellenistischer Zeit, aus zwei Quellen, griechischen und orientalischen Anschauungen, riesenhaft angewachsen, entgegenströmt. Unter dem Bilde der Besessenheit, die den Menschen hin und her schüttelt und ihn auch körperlich quält, ist die Bestrafung gedacht. Aus dieser Vorstellung erklärt es sich mit, daß die Wirkungen der Dämonen meist als schlecht angesehen werden. Es würde zu weit führen, wollten wir das alles auseinandersetzen, es sei dafür auf Tambornino, *De antiquorum daemonismo,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VII 3 (1909) verwiesen.

---

welt erscheinen, so auf Grabinschriften, s. Cumont, Acad. des inscr. et b. l. 1906, 12. Daraus entwickelt sich leicht eine schlechte Bedeutung. Aber *ἄγγελος* ist auch überhaupt identisch mit *δαίμων* geworden; vgl. z. B. Ascl. 77, 5 animas daemonum vel angelorum.

[1] Philon somn. I 141, plant. 14, Gigant. 12. 16, fuga et invent. 212, quaest. in Exod. II 13 p. 476 A.

[2] Diog. L. VII 151 (St. v. fr. II 1102), Philon virtut. 74.

[3] Philon decal. 178. Deswegen sind die *ὑποδιάκονοι* die *πολέμων ἡγεμόνες.*

[4] Plut. quaest. Rom. 277 A; vgl. def. or. 416 F. 419 F. Philon conf. ling. 171. Über die Engel als Strafvollstrecker in der jüdischen Eschatologie s. Volz *a. a. O.* 261. 278.

[5] Aisch. Pers. 357 kommt schon der *ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων* vor, ebenso Agam. 1502. 1509, Suppl. 419. Dasselbe Wort in derselben Bedeutung bei Sophokles Trach. 1235, Oid. Kol. 788, ferner fr. orph. 73, Abel S. 96.

[6] Ménard, *Herm. Trism.*, Paris 1868, 79.

Der Gedanke, daß der Mensch seinen Dämon im Innern trägt, findet sich schon bei Demokritos (fr. 171 [Diels]) und Herakleitos (fr. 119: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων [1]). Man braucht auch nur an Platons *δαίμων εἰληχώς* zu denken [2]. Besonders im Hellenismus muß dann der Glaube an den persönlichen *δαίμων* als das Göttliche im Menschen hervorgetreten sein [3]. Wir finden ihn etwa im pythagoreischen carmen aureum (v. 62) wieder oder bei Philon, der ausdrücklich *δαίμων* und *νοῦς* identifiziert [4], wobei wir uns sogleich erinnern, daß auch bei Hermes einmal der *νοῦς* zum *δαίμων* wurde, was hiermit sicherlich zusammenhängt, wenn es jetzt auch etwas unverständlich geworden ist. Diese Gleichsetzung beruht auf stoischen Vorstellungen [5]. Man kann das als Fortschritt des Poseidonios gegen Xenokrates in der Dämonenlehre bezeichnen, daß die Dämonen nicht mehr als selbständige Mittler zwischen Gott und den Menschen angesehen, sondern mit dem Gotte, den der Mensch in seiner Brust trägt und der ein *ἀπόσπασμα* des höchsten Gottes ist, identifiziert werden, dem er folgen muß [6], wenn anders ihm jener nicht zum Rächer und Strafer werden soll. Denn quisque suos patimur manes, sagt Vergil von der Vergeltung im Jenseits [7], was Norden treffend übersetzt: *τὸν ἑαυτοῦ ἕκαστός τις δαίμονα πάσχομεν* [8]. Von der Bestrafung noch im

---

[1] vgl. P. I 24: *τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνενέργητον παραδίδως.*

[2] den nachweislich Poseidonios aufgenommen hat.

[3] Wendland, *hell. röm. Kultur* [2] 123f. 149.

[4] prov. II 16 p. 55 A: suum daemonem, videlicet mentem suam; vgl. legat. ad Gaium 9 p. 555 M.

[5] Wendland, *quaest. Muson*, Berl. 1886, 3; Bonhöffer, *Epict. u. d. Stoa,* 82 ff.; Wendland, *Philos. Schr. Vors.* 51, 7.

[6] Pohlenz, *Vom Zorne Gottes* 135; Bake, *Posid. Rhod. doctr. rel.*, Lugd. Bat. 1810, 223; Wendl., *a. a. O.*; Binder, *Dio Chrysost. u. Posid.*, Diss. Tübingen 1905, 89. — Plut. gen. Socr. 592 A—C, Sen. epist. IV 12 (41) 2; vgl. den poseidon. Satz bei Galen, plac. Hipp. et Plat. V 6, 469 K: Die *πάθη* leiten sich her vom *μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὑτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι.* Epict. I 14, 12: *ἐπίτροπον (ὁ θεὸς) ἑκάστῳ παρέστησεν τὸν ἑκάστου δαίμονα.* Marc. Aurel V 27: *ὁ δαίμων ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Bock, *Unters. z. Pl. Schr. Περὶ τοῦ Σωκρ. δαίμ.* 39 ff.

[7] Die richtige Interpretation gibt Servius zu der Stelle.

[8] Die Bestrafung durch den einzelnen Dämon im Jenseits findet sich schon in Platons Phaid. 107 D ff.: *λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον*

Diesseits, die Hermes annimmt, werden wir später zu sprechen haben. Es mag hier nur erwähnt sein, daß die Bestrafung durch den eigenen Dämon ebenfalls ein poseidonischer Gedanke ist [1].

Zu der sonderbaren Lehre von einer Art Rivalität zwischen Dämon und Gott im Menschen mag auf eine Parallele im Hirt des Hermas hingewiesen werden, eine von den wenigen, die zu unseren Schriften in den Lehren selbst sich finden. Nach mand. VI 2, 3 hat der Mensch in sich zwei Engel, den der Gerechtigkeit und den der Bosheit, welche gemäß ihrem eigenen Wesen den Menschen zu entsprechenden Werken veranlassen. Es entspricht das genau dem hermetischen Gedanken, nur daß anstelle des Engels der Gerechtigkeit Gott selbst steht. Daß das aber bei Hermes nur eine leichte Verwischung ist, zeigt mand XII 5, 2 ff., wo gelehrt wird, der Teufel könne beim Menschen nur da eindringen, wo der Raum nicht schon von Gott in Beschlag genommen sei.

Was schließlich den *τιμωρὸς δαίμων* angeht, *ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων θρώσκει αὐτοὺς αἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτοὺς ὁπλίζει, ἵνα τύχωσι μείζονος τιμωρίας*, so wird jeder an die ähnliche Gestalt im Hirten des Hermas denken. Zu dem Worte erinnert Dieterich, *Abraxas* 34 f. daran, daß Osiris der Sonnengott und Totenpriester *ἐπὶ τῶν τιμωριῶν* gesetzt sei [2], und daß dasselbe Wort Plut. Artax. 14. 17 wiederkehre, wo ein Henker bezeichnet werde. Damit haben wir für unsere Sache nichts gewonnen; denn *τιμωρός* bezeichnet den Rächer und Strafer schon seit alter Zeit, wie die Tragödie zeigt. In religiösem Zusammenhange begegnet es bei Plat. leg. 716 A: *τῷ (θεῷ) ἀεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός*, ein Satz, der als Zitat später das Buch *περὶ κόσμου* beschließt. Die Bedeutung wie bei Plutarch begegnet schon etwa Polyb. II 58, 8. Auf die *τιμωροὶ δαίμονες* ist schon im Thesaurus geachtet, sie werden bei Synesios nachgewiesen. Was Dieterich

---

ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον (*Ἅιδου*), vgl. 113 D ff. Plut. gen. Socr. 22, 592 B C.

[1] Heinze *a. a. O.* 135 f.; Norden, *Komment. zu Aen.* VI, S. 32.

[2] Pap. Leid. b. Dieterich, *Abraxas* 182, 12: *ὁ δὲ πρῶτος ἄγγελός σε φωνεῖ ὀρνεογλυφιστί· ἀραί, ὅ ἐστιν οὐαί τῷ ἐχθρῷ μου, καὶ ἔταξες αὐτὸν ἐπὶ τῶν τιμωριῶν.* Daß dieser Engel nur aus ägyptischen Vorstellungen erklärt werden kann, tut natürlich nichts zur Sache.

mit dem folgenden Satze: „Späteren Anschauungen nachgebildet ist der *τιμωρὸς δαίμων, ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλει*, in dem ersten, ganz gnostischen Stücke des Poimandres“ meint, ist mir nicht verständlich.

Mit diesen Dämonen hat der Ἀγαθὸς Δαίμων nichts mehr zu tun, jener merkwürdige Gott, der die Menschen, die er erfüllt, glücklich macht (X 23), der mit dem Logos oder Nus gleichgesetzt wird (Cyrill c. Jul. I 553 A), der vor allem den Menschen die Geheimnisse offenbart und überhaupt als ihr Lehrer auftritt [1]. Ursprünglich war er ja wohl als richtiger Dämon, als „Schutzengel“ gedacht, doch ist er längst eine selbständige Gottheit geworden. Er ist eine Figur des Synkretismus, deren Züge auf alle möglichen Götter, so u. a. den Aion, übertragen werden können, für uns im Einzelnen einstweilen noch schwer zu verfolgen. Vorstellungen von einem ursprünglich griechischen Wesen dieses Namens [2], dem Bonus Eventus, der gewöhnlich mit der *Ἀγαθὴ Τύχη* zusammen erscheint und u. a. auf Thera einen Kult gehabt zu haben scheint (Inscr. Gr. XII 1366, 1319—1324, alle aus dem 2.—1. Jhdt. v. Chr.), sind verquickt mit fremden ägyptischen — er ist z. B. der Schutzgott von Alexandreia — alchimistischen und vor allem wohl astrologischen Gedanken. Die Entwicklung dieser merkwürdigen Gestalt, die weniger für unsere Darstellung als vielmehr für die Behandlung der äußeren Einkleidung dieser Literatur, der Offenbarungsarten u. dgl. von Wichtigkeit ist, können wir einstweilen noch nicht übersehen [3].

An die Dämonenlehre schließt sich füglich die Betrachtung der Wesen an, welche die Menschen sich selbst ins Dasein gerufen haben. Wie Gott der Vater nämlich nach seinem Ebenbilde ewige Götter geschaffen hat, so bildet auch der Mensch nach seinem Bilde sich seine Götter. Diese Götter sind aus göttlichem

---

[1] XII 1. 8. 13; Cyrill c. Jul. I. 588 B ist Hermes selbst der *ἀ. δ.*

[2] s. Wernicke, *Agathodaimon*, RE I 1, 746 f., v. Sybel in Roschers Lex. s. v. *δαίμων* 339.

[3] Vgl. zu den Ausführungen Reitzensteins im *Poimandres* W. Krolls Artikel RE VIII 1, 800 Schl. Tambornino *a. a. O.* 70, 1. Außer im *Poimandres* hat Reitzenstein diese Frage behandelt in den Verh. des II. intern. Kongr. für allgemeine Religionsgeschichte, Basel 1905, 318 und Nachr. Gött. G. W. 1904, 318f. S. ferner noch Weber, *Ägypt.-griechische Götter im Hellenismus*, Groningen 1912, 10.

Wesen und irdischer Materie, aus der ihr Leib mit allen Gliedern gebildet ist, zusammengesetzt (Ascl. 60, 4). Hermes selbst bezeichnet diese Götter als statuas animatas sensu et spiritu plenas tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes, easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis [1]. Diese Götter müssen demnach, damit sie gut gelaunt sind, wohl verehrt werden. Daß ihre Verehrung Pflicht ist, geht auch aus den anschließenden Gedanken hervor. Diese eigenartige Lehre von den Göttern, welche durch Menschenhand geschaffen werden, ist dem Hermes so wichtig, daß er sie wenige Kapitel später (37) ausführlicher darlegt. Er hält es für das größte Wunder, quod homo divinam potuit invenire naturam eamque efficere. Wie das gekommen ist, erklärt sich auf sehr merkwürdige Weise: quoniam proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos [2]. Sie schufen ihre Gebilde und unfähig, Seelen zu schaffen, zitierten sie die Seelen von Dämonen in sie hinein, damit die Idole die Kraft hätten, Gutes und Böses zu wirken. Es folgen dann mehrere Beispiele, die uns sehr überraschen, da dabei nicht mehr an Statuen gedacht wird, sondern der Gedanke der Apotheose verdienter Menschen vorliegt, des durch Erfindung der Medizin verdienstvollen Asklepios [3], der da, wo sein menschlicher Leib begraben liegt, in monte Libyae, circa litus crocodillorum, jetzt einen Tempel habe und noch vom Himmel aus wie früher den Menschen hülfreich sei, und dann des Hermes, cuius avitum mihi nomen est, nonne in sibi cognomine patria consistens omnes mortales undique venientes adiuvat atque conservat? Isin vero Osiris quam multa bona praestare propitiam, quantis obesse scimus iratam! terrenis etenim diis atque mundanis facile est irasci, utpote

---

[1] Augustinus civ. d. VIII 23 erwähnt ausführlich diese Lehre.

[2] Mit Recht wundert sich Augustinus, wie Hermes, da die Götterbildung infolge eines großen Irrtums der Vorfahren geschehen sei, sich darüber beklagen könne, daß einst die Verehrung dieser Götter schmählich zusammenbrechen würde.

[3] Schon jetzt mag erwähnt sein, daß wir auch hier wieder auf Poseidonios stoßen, s. Wendland, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* I (1888) 202.

qui sint ab hominibus ex utraque natura facti atque conpositi[1]. Die qualitas dieser irdischen Götter constat de herbis, de lapidibus et de aromatibus divinitatis naturam in se habentibus. (Mir unverständlich.) An göttlicher Verehrung, das wird wieder betont, finden sie großen Gefallen. Schließlich mögen noch die charakteristischen Schlußworte hier stehen: sic deorum fictor est homo. et ne putassis fortuitos effectus esse terrenorum deorum, o Asclepi: dii caelestes inhabitant summa caelestia, unus quisque ordinem, quem accepit, conplens atque custodiens, hi nostri vero singillatim quaedam curantes, quaedam sortibus et divinatione praedicentes, quaedam providentes hisque pro modo subvenientes, humanis amica quasi cognatione auxiliantur.

Die Vorstellung, die hier zu Grunde liegt, ist, wenn auch nicht in dieser Form, recht alt. Den Zusammenhang der Götter mit ihren Bildern zeigt doch z. B. recht gut die allgemeine Vorstellung, daß man, wenn man das Bild eines Gottes habe, seiner selbst habhaft werden könne[2]. Die Götter wohnen eben in ihren *ἀγάλματα*, und diese sind darum auch z. B. nach Valentin für die Menschen ein Gegenstand scheuer Furcht, obwohl sie doch aus Menschenhand hervorgegangen sind[3]. Freilich zu Theurgien wie bei Hermes sind diese Anschauungen wohl kaum verwandt worden. Indes hat es ähnliche Kunststückchen eigentlich zu allen Zeiten gegeben; *ἀνδριάντας ποιεῖ περιπατεῖν*, sagt Clem. in Homil. II 32, 638 von Simon Magus. In solche theurgische Sphäre weist auch das Wunder des Lukianischen Zauberers (Philops. 35 f.), das uns durch den Goetheschen Zauberlehrling bekannt ist. Das geht

[1] Dann wieder etwas Merkwürdiges: unde contingit ab Aegyptiis haec sancta animalia nuncupari colique per singulas civitates eorum animas, quorum sunt consecratae viventes, ita ut eorum legibus incolantur et eorum nominibus nuncupentur. per hanc causam, o Asclepi, quod aliis quae colenda videntur atque veneranda, apud alios dissimiliter habentur, hanc propter bellis se lacessere Aegyptiorum solent civitates. In diesem Passus scheinen wir wirklich einmal etwas direkt Ägyptisches zu haben.

[2] Beispiele bei Lobeck, *Aglaophamus* 274 f. Dasselbe liegt auch bei der Vorstellung vom *ἥρως κτίστης* vor. Wie tief diese sitzt, hat Fr. Skutsch an Horazens 16. Epode gezeigt, Neue Jahrb. 23 (1909) 23 ff.

[3] Clem. Alex. II 8, 36 (132, 6 St.). Preuschen in Herzog-Haucks RE[3] XX 400. Über die Gleichsetzung von Bild und Persönlichkeit hat Radermacher, Festschr. für Gomperz, 197 ff. gehandelt.

ja schon alles auf Orpheus zurück, von dem uns jene *ἐπῳδὴ Ὀρφική* bekannt ist, welche die Satyrn in Eurip. Kykl. 646 anwenden möchten, *ὡς αὐτόματον τὸν δαλὸν τρέχειν*. Auch die speziell von Hermes vorgebrachte Lehre ist uns nicht ganz unbekannt. Wir wissen, daß bei den Theurgen das Äußerste darin bestand, Orakel aus dem Munde von zauberhaft geweihten Statuen zu holen. So sagt z. B. Prokl. in Tim. IV 240 A (III 6, 12 D): *ταῦτα γὰρ καὶ αἱ τῷ ὄντι τελεταὶ δρῶσιν, διὰ χαρακτήρων καὶ ὀνομάτων ζωτικῶν τελοῦντες τὰ ἀγάλματα καὶ ζῶντα καὶ κινούμενα ἀποτελοῦντες* (s. was vorher steht), ebd. 287 C (155, 18 D): *κἀκεῖνο ἄτοπον τὴν μὲν τελεστικὴν καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἱδρῦσθαι ἐπὶ γῆς καὶ διά τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γενόμενα καὶ φθαρτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον*[1]. Heil- und Weissagekraft hat man den Statuen gewisser Wesen zugetraut, so berichtet Athenagoras c. 26 p. 145, 32 G aus der Troas: *οἱ μὲν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον, . . . εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσί τε δι' αὐτὰ καὶ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν χρυσῷ τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς*. Auf ganz dieselbe Vorstellung weisen auch die Verse bei Persius II 56: nam fratres inter aenos, Somnia pituita qui purgatissima mittunt, Praecipui sunto sitque illis aurea barba[2]. Der Brauch, die Statue eines göttlichen Wesens Orakel aussprechen zu lassen, ist gar nicht unbekannt, so kennen wir ihn bei der berühmten Statue des Hadad von Baʿalbek, von der uns Macrob. Sat. I 23, 13 berichtet (s. dazu Dussaud R E VIII 1, 53. 54). In diesen Zusammenhang gehören auch die im Altertum recht häufigen Berichte von *τέρατα* an Götterbildern, daß die Statuen sich abwenden (Liv. XL 59, 7), daß sie weinen (August. civ. d. III 11) oder schwitzen[3]. Auch die Schöpfung solcher tätiger *ἀγάλματα* ist uns recht geläufig. So hören wir

---

[1] vgl. Theol. Plat. 28 p. 70: *ἡ τελεστικὴ διακαθήρασα καί τινας χαρακτῆρας καὶ σύμβολα περιτιθεῖσα τῷ ἀγάλματι ἔμψυχον αὐτὸ ἐποίησε καὶ ἐλλαμφθῆναι παρὰ τοῦ θείου*, in Tim. I 16 E (51, 25 D): *ὁ τελεστὴς σύμβολα ἄττα τοῖς ἀγάλμασι περιτιθεὶς ἐπιτηδειότερα αὐτὰ κατέστησεν εἰς μετουσίαν δυνάμεων ὑπερτέρων*.

[2] Über solche und ähnliche Dinge hat auch Lobeck im *Aglaophamus* verschiedentlich unterrichtet, so S. 108. 122. 226 ff. 729.

[3] Nägelsbach, *Nachhom. Theol. des griech. Volksglaubens*, Nürnb. 1857, 170.

Apok. Joh. 13, 15, daß das zweite „Tier“ dem Idol des ersten „Tieres“ belebendes *πνεῦμα* verleihen kann, damit es spreche und seine Verächter strafe. Interessant ist, was Damaskios bei Suidas p. 478 von einem *Ἡραΐσκος* erzählt, der *αὐτοφυὴς ἐγένετο διαγνώμων τῶν τε ζώντων καὶ τῶν μὴ ζώντων ἱερῶν ἀγαλμάτων.* Eine lehrreiche Äußerung findet sich in der vita des Apollonios von Tyana IV 20. Apollonios treibt dort einen Dämon aus einem Jüngling. Dieser fährt hinaus und nimmt in einer Bildsäule Wohnung. Überhaupt sieht man im 2. und 3. christlichen Jahrhundert die Dämonen des Heidentums in den Kultbildsäulen verkörpert und durch die Konsekration in sie gebannt. So sagt Minuc. Fel. 27: isti igitur impuri spiritus (daemones ut ostensum magis et philosophis a Platone) sub statuis et imaginibus consecratis delitescunt et adflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur [1]. Gerade aus späterer Zeit sind wir über diese Dinge recht gut unterrichtet. So verwirft zwar Plotin das Hinabsteigen der Gottheit in ein Bild, doch glaubt er, daß die Kraft, welche sich von ihr an die sichtbare Welt mitteilt, in eigentümlicher Weise im Bilde ihren Sitz habe (IV 3, 11 Anf.). Für Jamblich sind die Götterbilder *θείας μετουσίας ἀνάπλεα,* doch zieht er myst. III 29 kräftig gegen die *φαντασμάτων θαυματουργία,* die *περιττὴ θαυματοποιία* los [2]. Auch Porphyrios kennt solche Theurgen, die *ἀναγεννητικοὺς τῶν δραστικῶν εἰδώλων* (ep. 24 Schl.), und beschäftigt sich mit solchen Dingen (Harleß 112). Es ist schade, daß für diese Fragen der Magie uns keine festen Zeitangaben zu Gebote stehen; doch braucht natürlich in diesen Dingen Hermes nicht erst von den Neuplatonikern abhängig zu sein Möglicherweise müssen wir hier auch außer der Einkleidung mit ägyptischem Einfluß rechnen. Denn wir finden bei den Ägyptern die Vorstellung, daß, wer den Namen des Gottes hat, ihn selbst in Gewalt hat, wenngleich auch das nicht einmal ägyptischen Vorstellungen allein angehört [3]. Bei

---

[1] vgl. Orig. c. Cels. VII 69 p. 218, 20 K ff., Porph. b. Euseb. pr. ev. V 9, 8 f. u. a. m. Diels, *Elementum* 55.

[2] Einige für die hermetische Lehre verwertbare Gedanken finden sich bei Harleß, *Das Buch von den Mysterien,* München 1858, 27. 31. 80 ff.

[3] W. Kroll, Rh. M. 52, 346; A. Jeremias in Roschers Lex. III 1, 583; Ausfeld, Jahrb., Suppl. 28, 516ff.

den Weihhandlungen zwang die Anrufung des Priesters die Götter dazu, ihre Statuen zu beseelen (vgl. Ascl. 77, 4 evocantes animas usw.), und seine Stimme schuf demnach Gottheiten, wie im Anbeginn die allmächtige Stimme Tôts die Welt geschaffen hatte[1]. So entsteht ein Parallelismus zwischen göttlichem und priesterlichem Handeln, wie er ähnlich Ascl. 59, 12 nachgewiesen wird.

Damit wäre ungefähr die Sphäre bestimmt, in der diese Lehren des Hermes entstanden sein mögen. Genauer lassen sich die Dinge einstweilen wohl nicht fassen. Nur das Eine mag gesagt sein. Dieser Passus ist im Asclepius mit einer ganzen Reihe ägyptischer Anspielungen verbrämt. Deswegen braucht hier aber keine genuin ägyptische Lehre vorzuliegen. Es wird sich vielmehr hier um ein Allgemeingut der griechischen Welt handeln, an dessen Ausbildung Ägypten auch Teil gehabt haben kann. Übrigens steckt gerade diese Stelle in ihrem Zusammenhange voll von Schwierigkeiten, die indes zu besprechen hier nicht der Platz ist.

---

4. Kap. Gedanken über die Stufenfolge der göttlichen Wesen und das Verhältnis zur Volksreligion.

Halten wir nun einen Augenblick inne und überschauen den Weg, den wir gekommen sind. Wir sprachen zuerst vom Monotheismus und gelangten von einem ganz transcendenten Gottesbegriffe über einen naiveren, dem platonischen mehr sich zuneigenden, zum Pantheismus; dann sprachen wir von Gottes Emanationen, von Hypostasen göttlicher Begriffe, wie dem Aion, und stiegen schließlich über die *δυνάμεις* zu den unvollkommeneren dämonischen Wesen herab. Wir können also eine Stufenfolge göttlicher Wesen konstatieren. Interessant wäre nun zu erfahren, ob den hermetischen Schriften eine solche Stufenfolge selbst zum Bewußtsein gekommen ist, ob sie vielleicht mit Absicht sich Derartiges konstruiert haben. Letzteres ist in der Tat verhältnismäßig oft versucht. So werden Jambl. myst. VIII 2 die Götter nach *αἰθέριοι, ἐμπύριοι* und *ἐπουράνιοι θεοί* geschieden.

---

[1] Cumont, *orient. Relig.* 111f., weitere Literatur ebd. 272.

Das berührt sich vielleicht mit der Trias *ἐμπυρίον, αἰθερίον, ὑλαίου* der oracula chaldaica (W. Kroll 31). In demselben Zusammenhange (1–4) werden zu den Göttern gerechnet der höchste Gott, seine Emanation, der Anfang und Gott der Götter, der schöpferische Nus und dann Helios, Selene und eine Reihe von Himmelsgöttern. Hier kommt schon die Unterscheidung heraus, die recht deutlich Ascl. 53, 16 wird: Deorum genera multa sunt eorumque omnium pars intellegibilis, alia vero sensibilis[1]. Nach einigen Zwischenbemerkungen kommt dann die nicht immer ganz klare Fortsetzung: sunt ergo omnium specierum principes dii. hos consecuntur dii, quorum est princeps *οὐσία*: hi sensibiles, utriusque originis consimiles suae, qui per sensibilem naturam conficiunt omnia, alter per alterum, unus quisque opus suum illuminans. caeli, vel quidquid est, quod eo nomine comprehenditur, *οὐσιάρχης* est Juppiter; per caelum enim Juppiter omnibus praebet vitam. solis *οὐσιάρχης* lumen est; bonum enim hominis per orbem nobis solis infunditur. Der *οὐσιάρχης* der 36 Fixsterne ist der, quem *παντόμορφον* vel omniformem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. Ob die *εἱμαρμένη* als *οὐσιάρχης* der sieben Planeten bezeichnet werden soll, ist nicht mehr zu erkennen, da hier der Text zerrissen ist. Jedenfalls sind bei den *ὁρατοί* oder *αἰσθητοὶ θεοί* unterschieden Himmel, Sonne, Fixsterne und Planeten[2]. Eine viel einfachere Gruppierung treffen wir ebenfalls Ascl. 65, 3 an. Jenseits des Himmels, unberührt von allem

---

[1] Es sind die *νοηματικοί* und *αἰσθητοὶ θεοί*, die zwischen dem *προόν* und der *φύσις*, der *οὐσία αἰσθητή* stehen (Stob. I 293, 18). Was im Asclepius sich an die Worte anschließt, ist sehr merkwürdig: intelligibiles dicuntur non ideo, quod putentur non subiacere sensibus nostris, magis enim ipsos sentimus quam eos, quos visibiles nuncupamus. Merkwürdigerweise berichtet eine ähnliche Wendung, wenn auch in ganz anderem Zusammenhange, Lactanz inst. IV 6, 4 aus dem *λόγος τέλειος* des Hermes: Gott schuf *θεὸν ὁρατὸν καὶ αἰσθητὸν — αἰσθητὸν δέ φημι οὐ διὰ τὸ αἰσθάνεσθαι αὐτόν — περὶ γὰρ τούτου, πότερον αἰσθάνεται* <*ἢ μὴ, εἰσαῦθις ῥηθήσεται*> *— ἀλλὰ ὅτι εἰς αἴσθησιν ὑποπέμπει καὶ εἰς ὅρασιν*. Man sieht aber gleich, daß auch der Gedanke anders und verständlicher ist. Daß im Ascl. irgend ein Sinn gemeint ist, geht aus dem Gegensatz zu intellegere hervor. Bekanntlich wird im Ascl. auch *νοητός* wohl mit sensibilis übersetzt, z. B. 69, 19, wo Hermes den *κόσμος νοητός* nennt: mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus. Vielleicht liegt aber doch etwas Ähnliches vor, wie wenn Poseidonios vom Auge der Seele spricht.

[2] Stob. I 417, 4: *χοροὶ δὲ δύο θεῶν, ὁ μὲν τῶν πλανωμένων, ὁ δὲ τῶν ἀπλανῶν.*

Körperlichen, thront der höchste Gott. Für die Berührung mit der Materie hat er seinen *διοικητής*, der zwischen Himmel und Erde seinen Platz hat, Juppiter genannt. Über Erde und Meer aber herrscht Juppiter Plutonius, der Nährer des sterblichen beseelten und vegetarischen Lebens. Für die Unterscheidung der beiden Joves bietet die beste Parallele die Lehre des Xenokrates, der *Δία τὸν μὲν ἐν τοῖς κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν ὕπατον καλεῖ, νέατον δὲ τὸν ὑπὸ σελήνην*[1]. Von einer anderen, noch kürzeren Reihenfolge, die zuweilen erwähnt wird, *θεός* — *κόσμος* (*δεύτερος θεός*) — *ἄνθρωπος* (*τρίτος θεός*), wird später zu reden sein. Eine genau abgestufte Gruppierung findet sich schließlich noch Stob. I 402, 23: Im Himmel wohnen Götter, deren Herr der Schöpfer des Alls ist, im Äther Sterne, deren Archon Helios ist, in der Luft dämonische Seelen mit dem Monde als Beherrscher, auf Erden Menschen und die übrigen Lebewesen, beherrscht vom König, dem Sproß und untersten der Götter.

Zu diesen Unterscheidungen haben wir nichts hinzuzusetzen. Die hauptsächlichste, die zwischen *θεοὶ νοητοί* und *αἰσθητοί*, wird von selbst klar, wenn von letzteren die Rede gewesen und der Einfluß des Sternenglaubens bei Hermes dargelegt ist. Daß Hermes übrigens mit dieser bewußten Gruppierung nicht allein steht, mag nur ein Beispiel zeigen, das den unseren sehr ähnelt. Apuleius de Platone I 95, 7 macht folgende Dreiteilung: unus et solus summus ille, ultramundanus, den wir auch von Hermes her kennen, incorporeus, der Weltvater und -schöpfer, an zweiter Stelle die Sterngottheiten, die caelicolae als *θεοὶ αἰσθητοί*, an dritter die medioximi, d. s. die Dämonen. Apulejus legt diese Teilung dem Platon in den Mund, für uns ist aber wichtig zu wissen, daß sie viel mehr poseidonischen Geist verrät[2].

Bei dieser Aufzählung der Götterfolge fällt zweimal der Name Juppiter. Dabei entsteht sogleich die Frage: Wie verhält sich Hermes zu den Göttern der Volksreligion? Wir sehen, er ignoriert sie nicht ganz, wohl weist er ihnen untergeordnete Rollen zu. Wie der Judengott bei den Gnostikern zum Demiurgen wird, so

[1] Plut. quaest. Platon. 1007 F, Heinze, *Xenokrates* 165. Diese Stelle verdanke ich Herrn Prof. Bousset.

[2] Cumont, *Jupiter summus exsup.*, Arch. f. Rel. IX (1906) 329 f.

hier Juppiter zum dispensator des Höchsten. Daß die Volksreligion nicht ganz fallen gelassen wird, sondern die alten Götter in veränderter Stellung bleiben, ist recht stoisch, während bekanntlich Platon Philosophie und Volksreligion noch unvereint nebeneinander hielt (Zeller II 2[4], 716 f.). Die stoische Mythendeutung braucht nicht immer gleich einzutreten. So kennt z. B. Epiktet und nennt auch die Götter wie Zeus, Hera, Athene, Apollon, welche freilich die Weltverbrennung nicht überdauern; wie denn Epiktet überhaupt die Volksreligion beibehält, allerdings ein ziemlich freies Verhältnis dazu einnimmt (Zeller III 1[4], 772). Es mag nebenbei auch noch etwa an Apulejus erinnert werden, der neben den Gestirnen, den sichtbaren Göttern, noch unsichtbare Wesen, wie die zwölf olympischen Götter kennt, die als Sprößlinge des höchsten Gottes und als ewige, von allem Körperlichen unberührte, reine Geister bezeichnet werden (deo Socr. 8, 9).

B. *θεοὶ αἰσθητοί:*

Οὐρανός, Ἥλιος, Σελήνη.

Nach der Götterlehre, die uns unsere Schriften selbst an die Hand geben, haben wir nunmehr noch über eine Klasse von Göttern zu handeln, die *θεοὶ αἰσθητοί*, die Himmelskörper. Zunächst ein Wort vom Himmel selbst, der schon für sich als göttliche Person gefaßt wird, wie wir Ascl. 54, 5 hören. Diese Stelle ist nicht die einzige. *ὁρκίζω σε, οὐρανέ, θεοῦ μεγάλου σοφὸν ἔργον,* sagt Hermes mit Übernahme eines orphischen Verses bei Suidas 422a[1], und in der *Κόρη κόσμου* wenden sich die verurteilten Seelen an den Himmel: *οὐρανέ, τῆς ἡμετέρας ἀρχὴ γενέσεως* (Stob. I 395, 15). Über alle Zweifel deutlich ist die Göttlichkeit des Himmels Ascl. 38, 20 ausgedrückt mit den Worten: caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaque Sol et Luna sortiti sunt. Der Himmel ist gleichsam die göttliche Person, in der alle anderen sichtbaren Götter zusammengefaßt erscheinen. So kann Hermes dem Askle-

---

[1] Wenn wir es hier nicht mit irgendwelcher Fälschung zu tun haben, vgl. oben S. 56.

pios auseinandersetzen, quomodo homo caeli vel quae in eo sunt dilectum possit habere et cultum. Über diese Frage können wir uns kurz fassen. Ansätze zu der Lehre haben sicherlich im Griechentum bestanden. Das zeigt die Götterfigur des Uranos. Die kosmogonische Spekulation der Stoiker stellte Himmel und Erde an die Spitze der Theogonie und identifizierte mit ihnen die Hauptgötter der verschiedenen Religionen (Varro l. l. V 57). Selbstverständlich hat aber das Meiste zu unserer Vorstellung der Orient, besonders wohl Syrien, beigetragen, scheint doch z. B. gerade nach Syrien der Caelus aeternus Jupiter (CIL VI 81) zu weisen. Man denke auch an Ahura Mazda, den alten persischen Himmelsgott, oder die semitische Caelestis. Die Mithrasreligion steht in sehr enger Beziehung zum Himmelskult. Bekanntlich wurde auch der Gott des Alten Testamentes als Gott des Himmels und auch direkt als Himmel angesehen und verehrt. Ganz bestimmt ist die Göttlichkeit des Himmels von Poseidonios gelehrt worden[1]. Das charakteristische an unserer Vorstellung ist, was sonst nicht zu sein pflegt, daß über dem Himmel noch der Schöpfer der ganzen Welt wohnt.

Der Himmel ist der Wohnort der dei sensibiles, der *ϑεοὶ αἰσϑητοί*. Dieser Ausdruck, wie überhaupt die Unterscheidung der beiden Klassen geht wohl bis auf Platons *ϑεοὶ ὁρατοί* zurück, die er Tim. 40 D nennt[2]. Speziell der Ausdruck *αἰσϑητοὶ ϑεοί* kommt verschiedentlich bei Philon vor, bei dessen Monotheismus die präzise Ausdrucksweise in dieser Frage beachtenswert ist[3]. So sagt er opif. m. 27 vom *οὐρανός*: *ϑεῶν ἐμφανῶν τε καὶ αἰσϑητῶν οἶκος ἔμελλεν ἔσεσϑαι ἱερώτατος*[4]. Die Göttlichkeit der Gestirne können

---

[1] An Literatur s. Cumont im Arch. f. Rel. IX (1906) 333, 2; *oriental. Relig.* 150 ff., 296; R E II 1, 1247 ff., I 1, 696. Wissowa R E II 1, 1247 und 1276 f. Bousset, *Relig. d. Judent.*[2] 361. Somn. Scip. 17 (globus caelestis) summus ipse deus, arcens et continens ceteros. Diog. L. VII 139: *Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ ϑεῶν τὸν οὐρανόν φησι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου·* 138: *οὐρανὸς δέ ἐστιν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια, ἐν ᾗ πᾶν ἵδρυται τὸ ϑεῖον.*

[2] Bernays, Sitzungsb. Berl. Akad. 1882, III 44 f. *τοὺς φαινομένους οὐρανίους ϑεούς* Theophrast, s. Bernays, *Theophr. Schr. über d. Frömmigkeit* 44; vgl. Maaß, *Tagesgötter* 24 ff. u. ö.; Dieterich, *Mithrasl.* 62; Wendland, *Kultur*[2] 122.

[3] vgl. auch Cumont, *Philon. de aetern. mundi,* proleg. XI.

[4] vgl. etwa aetern. m. 14, 22; 34, 6.

wir überhaupt kurz abtun. Wir haben es hier mit der ganz alten Lehre zu tun, für die schon Anaximander[1] mit seinem Namen eingetreten ist, die bei Pythagoras, Platon, Aristoteles, den Peripatetikern, Stoikern[2] sich findet und namentlich seit dem Eindringen chaldäischer Weisheit (s. etwa Diodor II 30f.), um einen festen Namen zu haben, seit Berossos, besonders stark auftritt und religiöse Bedeutung bekommt. Männer wie Poseidonios, Plutarch, Apuleius und viele andere, die Astrologen gar nicht mitgerechnet, geben davon Zeugnis. Man muß aber bei Hermes beachten, daß die Sterne nicht immer selbst als Götter gedacht sind, als die *ζῷα νοερά*, von denen Philon zu reden pflegt[3], als die divinis animatae mentibus des Somnium Scipionis (15), sondern daß sie nur als die äußeren Hüllen angesehen werden, deren sich die Götter bedienen, um sichtbar zu werden. So heißt es P. III 2: *καὶ ὤφθη ὁ οὐρανὸς*[4] *ἐν κύκλοις ἑπτά, καὶ θεοὶ ταῖς ἐνάστροις ἰδέαις ὀπτανόμενοι σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις ἅπασι. καὶ διηριθμήθη τὰ ἄστρα σὺν τοῖς ἐν αὐτοῖς θεοῖς.* Ganz dieselbe Ansicht von den Gestirnen als Trägern und Erscheinungsformen der Götter findet sich bei Plutarch und bei Ptolemaios, der die Planeten nicht Zeus, Aphrodite usw. nennt, wie es z. B. bei Hermes in der *Κόρη κόσμου* doch geschieht, sondern stets *ὁ τοῦ Διός, ὁ τῆς Ἀφροδίτης*, wobei das manchmal auch hinzugesetzte *ἀστήρ* zu ergänzen ist[5]. Diese Bezeichnung, die sich auch bei Platon findet (Epin. 987 B), ist in der klassischen Periode durchaus die übliche. Erst allmählich hat sich die abgekürzte durchgesetzt[6].

---

[1] s. Cic. n. d. I 25 nach Philodem. plac. I 7, 12 (Doxogr. 302, 3); Cyrill. c. Jul. I 515 B; Tert. adv. Marc. I 13 p. 307, 6 K.

[2] Aët. plac. V 20, 1 (Doxogr. 432, 3); Philodem. piet. c. 13, 9 (Doxogr. 547 a 12); Epiphan. haeres. I 5 (Doxogr. 588, 6). Bekannt ist, daß Euhemeros nur die *οὐράνιοι θεοί* gelten ließ.

[3] opif. m. 73; Gigant. 7 f.; plant. 12; somn. I 135, s. auch spec. leg. I 13 ff.

[4] Hier liegt wohl das platonisch-poseidonische etymologische Wortspiel vor, das den *οὐρανός* ableitet von *ὁρᾶσθαι*. S. dafür etwa Gronau, *Posidon. eine Quelle für Basil. Hexahemeros*, Braunschweig 1912, 58.

[5] Möller, *Geschichte der Kosmologie*, Halle 1860, 65; Boll, *Stud. über Claud. Ptol.* 181. Übrigens vgl. auch Diodor II 30.

[6] Cumont, *Neue Jahrb.* 27 (1911) 2. A. 8.

Unter allen sichtbaren Göttern spielt die Sonne eine ganz hervorragende Rolle. Daß ihr, die auf die Erde den größten Einfluß ausübt, vor allen Gestirnen der erste Platz angewiesen wird, ist an sich nicht verwunderlich[1], wie sie denn auch wirklich in der *Κόρη κόσμου* der erste aller Planeten ist, eher noch als Saturn und Juppiter (p. 393, 5 ff.), und P. V 3 von ihr gesagt wird: „Helios, der größte der Götter am Himmel, dem alle himmlischen Götter weichen wie einem Könige und Dynasten, . . . größer als Erde und Meer[2].“ Indes wird ihr eine noch viel weitere Kompetenzsphäre zugewiesen. Sie leitet mit dem Mond zusammen das Werden und Vergehen alles Körperlichen[3]; sie lenkt und erleuchtet überhaupt alles in der Welt, sie ist der dispensator totius vivacitatis, der zweite Gott, dem nach dem allmächtigen Anbetung gebührt[4]. Sie hat auch an der Erschaffung der Welt teil, ist *πατὴρ τῶν κατὰ μετουσίαν*[5], und durch sie empfängt Gott *τὴν ὄρεξιν τοῦ ἀγαϑοῦ*[6]. Wie der schöpferische Gott ist sie mit Schöpferkraft begabt, *εἰκών ἐστι τοῦ ἐπουρανίου δημιουργοῦ ϑεοῦ*[7]. Nicht nur das, sie ist schließlich gar der Demiurg selbst[8]. Ja noch mehr: *εἰ δέ τις ἔστι καὶ νοητὴ*

[1] Nach einer anderen Theorie ist sie der Mittelpunkt aller Gestirne, P. XV 17: *περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτὼ εἰσι σφαῖραι τούτου ἠρτημέναι ἥ τε τῶν ἀπλανῶν ⟨αἵτε⟩ ἓξ τῶν πλανωμένων καὶ ἡ μία περίγειος.* S. S. 102.

[2] Wenn Reitzenstein, *Poimandres* 282 als Parallele Lucan I 50 f. annimmt, wo von Nero gesagt wird: tibi numine ab omni cedetur, so ist das wohl nicht recht, da es von Nero, wenn er in den Himmel kommt, ganz allgemein gesagt ist, nicht von dem angenommenen Fall, daß er dann der Sonnengott werden sollte.

[3] Ascl. 38, 20: caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaque sol et luna sortiti sunt.

[4] Ascl. 68, 9. 67, 24 secundum etenim deum hunc crede . . . omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia sive animantia sive inanimantia, vgl. P. XV 5, p. 350, 8 R; Stob. I 407, 25; Filastr. 10, 2 quem Hermes ille vanus paganus Trism. docuit post deum omnipotentem non alium nisi solem debere ipsum et homines adorare (W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 807).

[5] X 2: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος καὶ ὁ ἥλιος τῶν κατὰ μετουσίαν καὶ αὐτὸς πατὴρ κτλ.*

[6] X 3: *τὴν ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαϑοῦ διὰ τοῦ ἡλίου.*

[7] Stob. ecl. I 293, 21: *καϑάπερ γὰρ ἐκεῖνος τὸ ὅλον ἐδημιούργησε, καὶ ὁ ἥλιος δημιουργεῖ τὰ ζῷα καὶ γεννᾷ τὰ φυτὰ καὶ τῶν πνευμάτων πρυτανεύει.*

[8] P. XV 5: *οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν ἀεὶ ὁ δημιουργός, λέγω δὲ ὁ ἥλιος, ⟨διοικεῖ⟩, τὴν μὲν οὐσίαν κατάγων, τὴν δὲ ὕλην ἀνάγων καὶ περὶ αὐτὸν καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ἕλκων καὶ ἀπὸ ἑαυτοῦ πάντα διδοὺς πᾶσι· αὐτὸς γάρ ἐστιν, οὗ ἀγαϑαὶ ἐνέργειαι οὐ μόνον ἐν οὐρανῷ καί ἀέρι ἀλλὰ καὶ ἐπὶ γῆς εἰς τὸν κατώτατον βυϑὸν καὶ ἄβυσσον διήκουσιν.*

οὐσία, αὕτη ἐστὶν ὁ τούτου ὄγκος, ἧς ὑποδοχὴ ἂν εἴη τὸ τούτου φῶς· πόθεν δέ αὕτη συνίσταται ἢ ἐπιρρεῖ, αὐτὸς μόνος οἶδεν (P. XV 6). Also selbst die höchsten Begriffe griechischer Philosophie, der *νοῦς*, das *ἡγεμονικόν* der Welt, sind auf sie übertragen; mehr kann man kaum von ihr aussagen: sie ist der höchste Gott der Welt geworden. Im siebenten und den folgenden Paragraphen des XV. Traktats wird eine ausführliche Schilderung von ihr gegeben. Sie ist gedacht als kranztragender Wagenlenker mit dem kosmischen Wagen. Ihre Zügel sind Leben, Seele, Pneuma, Unsterblichkeit, Genesis. Sie schafft alles, gibt den Unsterblichen ihr ewiges Leben und bringt in den Kosmos, vielmehr die sublunare Sphäre — die höchste Region nennt Hermes *ἀθάνατα μέρη τοῦ κόσμου* —, Leben, Werden und Veränderung[1], *ἕλικος τρόπον μεταποιῶν καὶ μεταμορφῶν εἰς ἄλληλα, γένη γενῶν καὶ εἴδη εἰδῶν ἀντικαταλλασσομένης τῆς εἰς ἄλληλα μεταβολῆς καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν μεγάλων σωμάτων ποιεῖ δημιουργῶν*. Ihre *ζωογονία* ist *πυκνή τις καὶ ἀδιάλειπτος τῷ τόπῳ καὶ τῇ χορηγίᾳ*. Umgeben ist sie von den Heerscharen der Dämonen (10), als deren Archon, wie wir schon früher sahen, sie angesehen wird (13)[2]. Kurz darauf wird ungefähr folgendes Weltbild entworfen: Die Welt der Ideen hängt von Gott ab, von der Welt der Ideen die sinnlich erfaßbare, *ὁ δὲ ἥλιος διὰ τοῦ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ κόσμου τὴν ἐπιρροὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ χορηγεῖται τοῦ ἀγαθοῦ, τουτέστι τῆς δημιουργίας*. Sie ist das Zentrum der acht Sphären, der Fixsternsphäre, der sechs Planetensphären und der *περίγειος*. Von den Sphären wiederum hangen die Dämonen ab und von ihnen die Menschen, und so schließlich in dieser absteigenden Reihe alle mittelbar von dem ersten Gliede, Gott. Gott ist der *πατὴρ πάντων*, die Sonne der *δημιουργός*, die Welt das *ὄργανον τῆς δημιουργίας*. Mit der Demiurgenrolle der Sonne hängt es wohl zusammen, daß sie als Gott der Zeugung angesehen wird, der den Kinderlosen verflucht, wie ausdrücklich II 17 betont wird. Hierher muß man sicher auch X 2 f. ziehen, wie es Reitzenstein, *Poim.* 198, 1 schon

---

[1] vgl. § 12: *σωτὴρ δὲ καὶ τροφεύς ἐστι παντὸς γένους ὁ ἥλιος κτλ.*; vgl. auch aus der nicht mehr hermetischen Schrift, der letzten des Corpus, § 11.

[2] Stob. ecl. I 293, 24: *τῶν πνευμάτων πρυτανεύει.*

getan hat, wo zwar die Sonne aus ihrer Rolle von Gott verdrängt ist, wo aber doch die alte Vorstellung noch deutlich genug durchblickt. Es heißt dort: *αἴτιος δὲ ὁ πατὴρ τῶν τέκνων καὶ τῆς σπορᾶς καὶ τῆς τροφῆς, τὴν ὄρεξιν λαβὼν τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ ἡλίου. τὸ γὰρ ἀγαθόν ἐστι τὸ ποιητικόν*[1].

Ziehen wir das Fazit unserer Betrachtung. Die Sonne erscheint äußerst nahe an das Zentrum der hermetischen Götterwelt herangerückt. Von ihr hängt alles Leben und Sein in der Welt ab. Sie ist, wie es scheint, im XV. Traktat überhaupt als höchster Gott aufgefaßt, während sonst ausdrücklich betont wird, daß sie als zweites Wesen noch einen Gott über sich habe.

Diese heliolatrischen Lehren stellen nichts Unbekanntes und Neues dar. Besonders seit der Studie Cumonts, *La théologie solaire du paganisme romain* (Mém. acad. inscr. t. XII), Paris 1909, sind wir darüber recht klar unterrichtet[2]. Die göttliche Verehrung der Sonne war schon in alten Zeiten den Griechen bekannt[3], so betete Sokrates zur Sonne (Symp. 220 D), und das Sophokleische Wort, daß die Sonne sei *γεννητὴ θεῶν* und *πατὴρ πάντων* (Nauck² fr. 1017) wird sich von der allgemeinen Ansicht nicht eben weit entfernt haben. Mußte doch allen Menschen die Majestät der Sonne, die durch Wärme und Licht, das sie durch die ganze Welt ergießt, alles erschafft und belebt, von selbst als göttlich erscheinen. Und in der Tat muß jede Naturreligion in der Verehrung der allmächtigen Sonne münden. Freilich hatte das bei den Griechen seine Schwierigkeit, da die Sonne einstweilen hinter den großen Göttern und vor allem den Begriffsgöttern der Philosophie[4] zurückstehen mußte. Einen Schritt weiter zur Heliolatrie haben dann die Stoiker gemacht, indem sie, wohl an die alte Lehre des großen Ephesiers vom Urfeuer anknüpfend, das Feuer als Gott ansahen[5],

---

[1] vgl. noch Zielinski, *Arch. f. Rel.* VIII (1905) 341, 1.

[2] Eine kurze Zusammenfassung gibt Cumont selbst *orient. Rel.* 157 und *Mysterien des Mithra*² 172 ff., ganz zuletzt noch *Astrol. and rel. among the Greeks and Rom.* 1912 passim, s. auch Binder, *Dio Chrysostomus u. Posidonius* 78.

[3] s. Rapp in Roschers Lex. s. v. Helios I 2024 f.

[4] s. die trefflichen Beobachtungen Dieterichs im *Abraxas* 54 ff.

[5] Man sehe nur Aët. pl. I 7, 19 (Doxogr. 302 b. 22).

das alles schafft und erhält, demgemäß vom *πῦρ νοερόν* sprachen und die ganze Welt für nichts weiter als modifiziertes Feuer hielten. Gleichzeitig ist nach ihnen die Sonne aber auch feurig und nährt sich von Feuer (Zenon St. v. fr. I 120, Kleanthes ebd. 501. 504). Dazu kommt, daß es die Stoa überhaupt auf die Mythendeutung ablegte und ablegen mußte. Sobald man aber anfing, in den Göttern des Volkes Kräfte oder Elemente der Natur zu erkennen, wurde man von selbst dahingedrängt, einen hervorragenden Platz dem Gestirn einzuräumen, von dem die Existenz der Erde abhängt, wie es in der Tat Kleanthes schon getan hat (St. v. fr. I 499 ff.). Auf diesen bestehenden Stamm hat Poseidonios ein viel mehr entwickeltes Reis gepfropft, indem er jene alten chaldäischen Vorstellungen übernahm, die besonders in Mesopotamien und Syrien [1] ausgebildet, durch astronomische Entdeckungen genährt, damals in den Okzident fluteten. Aber selbst er hätte den Einflüssen dieser Naturreligion, in der naturgemäß die Sonne ganz im Mittelpunkt stand, nicht so Vorschub leisten können, wenn er nicht von den Priestern gewisser orientalischer Kulte, besonders des mithrischen, Unterstützung gefunden hätte, die das neue griechisch-orientalische Gewächs durch die ganze Welt trugen und verbreiteten und die Vorstellungen als religiöse Dogmen allen Ständen überlieferten.

Die Chaldäer hatten zuerst die Beobachtung gemacht, daß die Planetenbahnen von den Umdrehungen der Sonne abhängig seien, und daraus geschlossen, daß die Sonne ihren Lauf lenke, eine Ansicht, die von Panaitios und Poseidonios weiter getragen ist, wie wir z. B. aus Cic. div. II 89 [2] oder Somn. Scip. 17 schließen können. Es lag nahe, daß die Sonne dann schließlich zum Herrn und Lenker aller Sterne wurde. So lernen wir sie schon im Somn. Scip. oder etwa bei Philon (z. B. quis rer. div. 223) kennen.

Die Verehrung der Sonne, die Licht und belebende Wärme spendet, war, wie gesagt, schon alt; aber erst damals ging man

---

[1] Aus Ägypten sind sie sicher nicht gekommen, Cumont, *orient. Rel.* 107, vgl. jetzt auch noch allgemein *astrology and religion* 161.

[2] Cic. div. II 89, wo er die Lehre der Chaldäer nach Panaitios auseinandersetzt; Somn. Scip. 17 (nach Poseidonios): sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, vgl. Tusc. I 68, Plin. n. h. II 12, Lucan Phars. X 201, Cumont, *théol. sol.* 8, 1.

im Abendlande soweit, in ihr auch den souveränen Herrn alles Lebens und Verderbens zu sehen, der durch seine täglich erneuerte Tätigkeit die Materie befruchte. Diese Lehre findet sich übrigens auch in den astrologischen Schriften des Hermes, so z. B. catal. cod. astrol. VII 233, 5: *τὸν Ἥλιον τῶν πάντων εἶναι ἀρχηγέτην καὶ σπορέα* oder bei Jul. Laod. cat. astr. I p. 136, 2: *ἥλιος πάντων ὢν γενεσιάρχης.* Bekanntlich ist ja auch Mithras *δεσπότης γενέσεως.* Wieder dürfen wir Poseidonios für diese Vorstellung als Vermittler ansehen [1].

Die Entwicklung ging konsequent weiter. Weil die Sonne alle Materie schafft und belebt, wurde sie von selbst in die Stellung des Leiters und Herrschers über die gesamte Welt gedrängt. Das war, was wieder bezeichnend ist, schon dem Plinius bekannt und wurde von Astrologen gelehrt [2]. Und ebenso wie das feurige Gestirn den Planeten ihre Bewegung zuteilte und sie im Wechsel anzog und abstieß (Cumont, th. sol. 20), so sandte es auch nach damaligem Glauben die Seelen bei der Geburt in die Körper und ließ sie nach dem Tode zurückkehren [3]. Außer dem, was schon früher von der Rolle des Helios als Zeuger bei Hermes gesagt wurde, fällt nun vielleicht auch Licht auf P. XV 7, wo von seinen Zügeln gesagt wird: *εἰσὶ δὲ ἡνίαι ζωὴ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα καὶ ἀθανασία* [4]. Aus dieser Vorstellung wie allgemein der von der Demiurgenrolle der Sonne wird auch verständlich, daß nach XI 15 von ihr unmittelbar der Mensch abhängen soll [5].

---

[1] s. Boll, *Stud. über Claud. Ptol.* 133 ff.; Cumont *a. a. O.* 13 (vgl. für Mithras 16). Statt vieler Belege sei auf Cic. n. d. II 49 u. 102 gewiesen. s. auch Rapp b. Roscher I 2021 ff.

[2] Plin. II 13; Jul. Laod. cat. cod. astr. I 136, 1: *ἡγεμὼν τοῦ σύμπαντος κόσμου καθεστώς, πάντων καθηγούμενος καὶ πάντων ὢν γενεσιάρχης.* Heliod. Comm. in Paul. cat. IV p. 81, 12: *Ἥλιος τοῦ παντὸς ἔφορος*, Hermipp. 16 § 115 (p. 24 K), Claudian I 1; Cumont *a. a. O.* 14, 3. Die Parallelen (auch aus Philon, z. B. prov. II 64) lassen sich noch beträchtlich vermehren. Instar multorum sei der Hymnus aus dem großen Pap. Paris. 1596 genannt: *πρὸς ἥλιον λόγος· ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν μέγιστον θεόν, ἀέναον κύριον, κοσμοκράτορα κτλ. δεῦρό μοι . . . ὁ ἱλαρὸς ἀγαθὸς δαίμων . . . ἐπικαλοῦμαί σου τὰ ἱερὰ καὶ κρυπτὰ καὶ μεγάλα ὀνόματα, οἷς χαίρεις ἀκούων.* Dieterich, *Abraxas* 24.

[3] Censorin die nat. c. 8; Cumont, *théol. sol.* 17 ff.; *Myster. d. Mithra* 174 f.

[4] Für Claud. Ptol. sind schon allgemein die Gestirne *θεῖα* mit *ἀΐδιοι οὐσίαι.* Boll, *a. a. O.* 72 f.

[5] Freilich ist sie da schon etwas degradiert: *ἔστι τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος.*

Diese Macht der Sonne über die Seele wird, insofern letztere auch das Prinzip der Vernunft darstellen kann, noch einen anderen Grund haben. Man wußte genau und sah es täglich, daß dies wohlgeordnete All nicht von irgend einer blinden Macht gelenkt werden könne. So wurde auf die Sonne mit ihrem Prinzipat auch die Intelligenz übertragen, sie wurde das *φῶς νοερόν* und damit die leitende Weltvernunft, wie Cicero sagt, die mens mundi et temperatio [1]; daß sie dadurch auch Schöpferin der vernünftigen Seele wurde, war eine ganz einfache Konsequenz.

Die Lehre von der *νοητὴ οὐσία* der Sonne, die auf chaldäischen Vorstellungen beruht (Cumont *a. a. O.* 19), geht ebenfalls auf Poseidonios zurück [2]. Doch konnte er auch hier sich auf griechische philosophische Gedanken berufen, denn bekanntlich hatte ja schon Kleanthes, der Schüler Zenons, das *ἡγεμονικόν* in die Sonne verlegt [3], ein Beweis dafür, daß auch ohne den fremden Einfluß der Paganismus auf die Verehrung der Sonne als sein logisches Endziel hinstreben mußte [4].

Mit dem Augenblicke aber, wo die Gottheit aus der Welt hinaus in transcendente Fernen geschoben wurde, war die ausgeprägte Sonnenreligion verloren. Höchstens als zweite Gottheit unter dem höchsten Gott konnte sie noch existieren, wie sie es in der Tat bei Hermes fast durchweg tut [5], und da mußte natürlich ihre Stellung als hauptsächliche kosmische Gottheit wachsen,

---

[1] Somn. Scip. 17: Sol dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens m. et t. Macrob. in Somn. Scip. I 20, 6 hat ganz recht erkannt, warum die Sonne so genannt werde: weil sie alles in der Welt leite, weil durch sie fiunt omnia, quae divina ratione fieri videmus. Treffend bemerkt er zu dieser Frage in Saturn. I 18: nam si conceptu mentis consilia nascuntur, mundi autem mentem solem esse opinantur auctores, a quo in homines manat intelligendi principium, merito boni consilii solem antistitem crediderunt.

[2] Neben Cic. beweist das auch Plin. n. h. II 12f.: sol . . siderum ipsorum rector. hunc esse mundi totius ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet.

[3] s. Arius Didym. epit. 29, 7 (Doxogr. 465, 5. St. v. fr. I 499), Aët. plac. II 4, 16 (Doxogr. 332, 23); vgl. Wachsmuth, *Cleanthis fragm.* (Göttingen 1875) 5 u. 6, wo das Material zusammengetragen ist.

[4] Der Gegensatz, der dadurch zu Zenon entstand, welcher dem Äther die Vernunft zusprach, ist nie, auch von Poseidonios nicht, ausgeglichen worden. Cumont *a. a. O.* 28.

[5] z. B. Ascl. 67, 26: secundum etenim deum hunc crede.

je mehr man auf der anderen Seite ins Extreme fiel. Freilich ererbte Normen, namentlich religiöser Art zersprengt man nicht so leicht. Da half man sich dadurch, daß man von der kosmischen noch eine geistige Sonne, einen *νοητὸς ἥλιος* unterschied, in ihn den Nus verlegte und sonst nach Möglichkeit alles beim alten ließ (Cumont *a. a. O.* 31). So ist es vielleicht nicht Zufall, daß zuweilen von den *ἀκτῖνες* des höchsten Gottes, der an den betreffenden Stellen nicht als identisch mit der kosmischen Sonne erscheint, die Rede ist oder daß er, der seinen Strahl in die Seele der Menschen schicken müsse, damit die bösen Dämonen vertrieben werden [1], direkt Helios genannt wird. Dabei mag daran erinnert sein, daß ein ganz ähnlicher Gedanke bei Philon belegt ist [2].

Nach dieser weit ausholenden Behandlung der Frage wollen wir auf Einzelheiten nicht mehr eingehen. Es könnte vielleicht noch auf XV 9: *δινεῖται ὁ ἥλιος ἕλικος τρόπον* aufmerksam gemacht und erwähnt werden, daß von diesen gewundenen Drehungen der Drache, das *σύμβολον μυστικόν* des Feuers, genommen ist [3]. Und daß die Sonnenbahn als Schlange aufgefaßt ist, dafür haben wir eine Reihe von Zeugnissen. Schon sehr früh finden sich solche u. ä. Vorstellungen von einem *δράκων ἑλικτός*, die immer wieder neue Nahrung aus Asien erhielten [4]. Oder man mag bei den Zügeln [5] der Sonne P. XV 5 an Naevius bei Macrobius sat. I 18, 16 denken: hac qua sol vagus igneas hobenas | immittit propius iugatque terra, oder an Hermipp erinnern 16 § 115 (p. 24 K), Claudian I 1: Sol qui flammigeris mundum complexus habenis. Vorstellungen vom *πύρινος στέφανος* sind ältesten und jüngeren Zeiten bekannt [6].

---

[1] XV 16: *τῷ οὖν ἐν τῷ λογικῷ ἀκτὶς ἐπιλάμπει διὰ τοῦ ἡλίου . . τούτων καταργοῦνται οἱ δαίμονες. οὐδεὶς γὰρ οὐδὲν δύναται οὔτε δαιμόνων οὔτε θεῶν πρὸς μίαν ἀκτῖνα τοῦ θεοῦ.* Der terminus *νοητὸς ἥλιος* kommt meines Wissens, obwohl offenbar sein Inhalt bekannt ist, nicht vor.

[2] virtut. 164. Daß Gott als *νοητὸς ἥλιος* gedacht ist, findet sich auch sonst, z. B. vita contempl. 473 M, somn. I 72, wo man die Entwicklung noch herauszuspüren meint. S. auch Reitzenstein, *Poimandres,* Anm. zu S. 350, 14.

[3] Näheres bei Dieterich, *Abraxas* 52.

[4] Macrob. Sat. I 17, 59; Eurip. fr. 9, N² 43. Eisler, *Weltenmantel* 431 ff.

[5] für den Wagen s. Rapp b. Roscher I 1999 u. 2005 f.

[6] Rapp b. Roscher I 2003, Stephani, *Nimbus u. Strahlenkranz,* 1859, 25 ff. Nach Reitzenstein, *Poimandres* 198 soll durch die Erwähnung des

Schließlich sei noch eins gestreift. Wir wissen, daß die Essener zur Sonne vor ihrem Aufgange beteten, und daß die Pythagoreer vor allem gehalten waren, die aufgehende Sonne zu verehren. Insbesondere Apollonios von Tyana hielt dies Gebot für sehr wichtig (Zeller III 2 4, 171, 2), und Marc. Aurel z. B. berichtet ausdrücklich als pythagoreisch das *ἕωθεν εἰς οὐρανὸν ἀφορᾶν* (11, 27). Daran mag man denken, wenn man liest, daß man nach hermetischer Anschauung nur bei unter- oder aufgehender Sonne Gott seine *εὐλογία* darbringen darf. Sole etenim occidente, heißt die Vorschrift über das Gebet (Ascl. 80, 13), cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum, qui subsolanus dicitur. Eine andere *εὐλογία* scheint auch nach den sonstigen Stellen, in denen darüber gehandelt wird, P. I 29 und XIII 16, gar nicht bekannt zu sein. Daß sich diese liturgische Vorschrift nur aus einer ursprünglichen, nicht mehr empfundenen Verehrung der Sonne herleiten läßt, liegt auf der Hand.

Neben der Sonne spielt der Mond eine gewisse Rolle, die sich besonders darauf gründet, daß durch ihn die Grenze zwischen Äther und Luft und danach zwischen Leben und Tod gebildet werde[1]. Dieser Gegensatz zwischen ätherischer und sublunarer Region, der dadurch zum Ausdruck kommt, entspringt bekanntlich einem ursprünglich aristotelischen, unzweifelhaft aber auch von Poseidonios übernommenen Gedanken, der die irdische Region im Gegensatz zur himmlischen auch pessimistisch zu schildern liebte. Durch ihn scheint er dann eine besondere Verbreitung bekommen zu haben[2]. Bei dieser Mittlerstellung des Mondes ist es, zumal bei seinem steten Zu- und Abnehmen, leicht verständlich, daß ihm auch, wie es öfter deutlich zum Ausdruck

---

Strahlenkranzes und die Erscheinung als Wagenlenker der Kult des römischen Reichsgottes aus der ägyptischen Heilslehre gerechtfertigt werden.

[1] z. B. XI 7: *θέασαι δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἀθανάτων ζῴων ὅσον ἐστί, καὶ τὸ τῶν θνητῶν, μέσην δὲ ἀμφοτέρων, τῶν τε ἀθανάτων καὶ τῶν θνητῶν, τὴν σελήνην περιπορευομένην.*

[2] Capelle, *Neue Jahrb.* 15 (1905) 537, 2. vgl. Philol. b. Stob. I 173, 2, Philon opif. m. 9 p. 9, 15 Cohn u. Anm.; somn. I 134. M. Apelt, *De rationibus quibusdam etc.*, Diss., Jena 1907, 96; Heinze *Xenokrates* 75; W. Kroll, *oracula chald.* 33 f.

kommt[1], eine Macht über die unter ihm liegende Welt und aller Dinge Werden und Vergehen, *αὐξάνεσθαι* und *φθίνειν*, zugeschrieben wurde. Auch dies läßt sich u. a. auf Poseidonios zurückführen[2]. Freilich ist diese Macht unter beide, Sonne und Mond geteilt. Das stimmt zu der Stellung der beiden in der *Κόρη κόσμου* (Stob. I 393, 14), wo aus der Planetenreihe nicht nur Helios sondern auch Selene herausgehoben und vor die anderen gestellt werden, so daß die Sonne den ersten Rang, den zweiten der Mond einnimmt. Das Verhältnis der beiden zueinander wird an einer anderen Stelle desselben Traktates (408, 2) folgendermaßen dargelegt: *ὁ μὲν γὰρ ἥλιος, καθὸ ἔγγιόν ἐστι τοῦ θεοῦ, τῆς σελήνης ἐπιμείζων καὶ δυναμικώτερος, ᾧ δευτερεύει ἡ σελήνη καὶ κατὰ τάξιν καὶ κατὰ δύναμιν.*

Cumont wird recht haben, wenn er *a. a. O.* 22 behauptet, daß die Teilung der Herrschaft zwischen Sonne und Mond ägyptischen Anschauungen entspreche, während die Chaldäer nur den einen Helios als Herrn des Himmels angesehen hätten. Freilich ist diese ägyptische Vorstellung nicht allein auf Hermes übergegangen, sondern, wie wir bei der Planetenlehre sehen werden, ziemlich Allgemeingut geworden. Sicherlich ägyptischen Ursprungs ist im Grunde die Auffassung des Mondes als Schöpfungsgottes, die im 8. Buche von Jamblichus de mysteriis, das fast ganz der hermetischen Lehre gewidmet ist, § 3 zum Ausdruck kommt: *ἔστι δὴ οὖν καὶ ἄλλη τις ἡγεμονία παρ' αὐτοῖς (τοῖς Αἰγυπτίοις) τῶν περὶ γένεσιν ὅλων στοιχείων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, τεττάρων μὲν ἀρσενικῶν, τεττάρων δὲ θηλυκῶν*[3], *ἥντινα ἀπονέμουσιν ἡλίῳ· καὶ ἄλλη τῆς φύσεως ὅλης τῆς πρὸς γένεσιν ἀρχή, ἥντινα σελήνῃ διδόασιν*[4]. Es war natürlich sehr leicht, daß Ägyptisches mit der

---

[1] Ascl. 38, 20: caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum quorum augmenta detrimentaque sol et luna sortiti sunt. P. X 17: *σελήνην . . ὄργανον τῆς φύσεως, τὴν κάτω ὕλην μεταβάλλουσαν.*

[2] Rohde, *Der griechische Roman* 228, 1; Roscher, *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig 1890, 61 ff.; Boll, *Studien über Cl. Ptol.* 13; vgl. auch Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* 521.

[3] Näheres über diese Elementenlehre später.

[4] Der Mond als Schöpfungsgott ist auch in dem magischen Gebet des Pap. Lond. 121 (3. Jhdt.). Die *Μήνη*, welche vom höchsten Gott geschaffen ist, wird angefleht, *ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃς καὶ πνεῦμα ἑκάστῳ ζῴῳ καὶ φυτῷ νείμῃς.* Reitzenstein, *Poimandres* 262.

griechischen Vorstellung vom Monde, der an der Grenze des Irdischen steht und so auf *γένεσις* und *μεταβολή* Einfluß hat, sich vermischte. Ganz allein aus dieser griechischen Anschauung wird sich aber jedenfalls erklären, daß der Mond P. XI 7 als *πρόδρομος τῶν ἑπτὰ κόσμων* bezeichnet wird. Denn dazu braucht man die Planeten nur von unten, der sublunaren Sphäre, nach oben statt wie üblich umgekehrt zu zählen.

Soviel einstweilen von dieser Göttergruppe. Weitere astronomische und astrologische Dinge sind einer anderen Stelle vorbehalten.

II. Hauptteil.

Die Lehre von der Welt.

1. Kap. Die Ideenlehre

(*ἰδέα, μίμησις, κόσμος νοητός* und *αἰσθητός*).

Der zweite Hauptteil soll der Betrachtung der Welt und all dessen, was damit zusammenhängt, gewidmet sein. Seine Anknüpfung an den ersten Teil ist durch die Ideenlehre gegeben.

Alles, was in die Erscheinung tritt, ist nach einem gewissen Urbilde, einer Idee gebildet. Hermes hat auch hier wie so oft traditionelles platonisches Gut herübergenommen: *καὶ μὴ θαυμάσῃς, εἰ ἔστι τις ἀσώματος ἰδέα* (P. XI 16), Gott hat nur eine Idee, *ἥτις ἐστὶν αὐτοῦ ἰδία, ἥτις ταῖς ὄψεσιν οὐχ ὑποσταίη ἀσώματος καὶ πάσας διὰ τῶν σωμάτων δείκνυσι* (ebd.). Der höchste Gott ist der Urquell aller Dinge und der Urgrund der ersten *νοούμεναι ἰδέαι* (Jambl. myst. VIII 2). Darum ist er nicht nur *τὸ ὄντως ὄν* sondern auch *πρὸ τῶν ὄντως ὄντων, τὸ προόντως ὄν* (ebd. vgl. Stob. ecl. I 293, 12). Die Ideen haben nicht außerhalb Gottes, sondern in ihm selbst Bestand, er umfaßt sie in sich [1].

Diese Vorstellung, die schon Platon beigelegt wird [2], verknüpft den Hermes mit den Platonikern und Neupythagoreern. Nach der üblichen Auffassung sind die Ideen unkörperlich, *ἐν σώματι δὲ φαινόμεναι οὐ μόνον τῶν ἐμψύχων ἀλλὰ καὶ τῶν ἀψύχων* (P. XVI) [3]. Viel gibt der Asclepius über die göttlichen,

---

[1] Ascl. 69, 18, allerdings schon mit einer kleinen Verschiebung. P. I 7 kann man nicht hierherziehen, da die Änderung Reitzensteins S. 330, 1 wohl nicht gerechtfertigt ist.

[2] Aët. Plac. I 10, 3; dass. I 3, 21 (Doxogr. 309 a 1, 288, 4).

[3] vgl. z. B. Philon, quaest. in Genes. I 2 p. 2 A.

unkörperlichen, unveränderlichen species, aus denen alles hervorgeht, die allen Dingen in der Welt übergeordnet sind, Aufschluß, leider nicht immer mit der nötigen Klarheit, da er mit dem einen Worte species verschiedenes übersetzt. So heißt es z. B. 38, 25 (a caelo et anima) frequentatio fertur influens per mundum et per animam omnium generum et omnium specierum per rerum naturam, mundus autem praeparatus est a deo receptaculum omniformium specierum; natura autem per species imaginans mundum per quattuor elementa ad caelum usque perducit cuncta dei iussibus[1] placitura. Offenbar soll doch hier mit species etwas wie Idee bezeichnet werden, obschon gleich darauf in langer Rede dasselbe Wort stets im Sinne von Art gebraucht wird[2]. Später aber (75, 12) hat species wieder den Sinn von Idee. Sie wird als unkörperlich und göttlich angesehen, als die unveränderliche, unvergängliche Größe, welche immerfort in jedem Augenblicke vergängliche Abbilder aus sich hervorbringt, die von der *κοσμικὴ φορά* her zwar untereinander verschieden sind, jedoch die Ähnlichkeit mit der einen Idee zeigen[3]. Die Ideen existieren nach Hermes also nicht nur als Vorbilder der Dinge, sondern auch als tätige Kräfte, ein Gedanke, der uns z. B. von Philon her ganz ge-

---

[1] So W. Kroll statt visibus.

[2] Das Verhältnis von genus und species wird hier wie üblich bestimmt, vgl. dazu etwa Cic. invent. I 40, Sen. ep. 58, 9. Das genus ist unsterblich, die species vergänglich, das Individium stirbt, die Gattung vergeht niemals. Schon bei Platon wird die Ewigkeit der *γένη* betont (z. B. Symp. 206 C, 208 B), von Aristoteles ist sie aufgenommen (anima 415 a 26 u. ö.) und an die Späteren weitergegeben worden (z. B. Philon mut. nom. 78, vgl. 79 f.; s. Cumont zu aetern. m. 22, 15).

[3] Freilich bleibt dabei im einzelnen doch noch manches undeutlich. Die Schuld trifft aber zum Teil auch wohl schon die Vorlage, die durch die verschiedenen Bedeutungen von *εἶδος* und *ἰδέα* Unklarheiten geschaffen haben muß. Wie verwirrend das sein kann, zeigt der ohnehin in schwer verständlichem Zusammenhange stehende Gedanke, daß die Welt an sich unsichtbar sei, aber sichtbar werde per formas specierum quarum imaginibus videtur insculpta (rotunditas mundi). unde et ideae dicuntur species, quod sint visibiles formae (52, 6). Hier mag noch bemerkt sein, daß *ἰδέα* auch in nicht philosophischem Sinne verwandt wird, so P. III 2: *θεοὶ ταῖς ἐνάστροις ἰδέαις ὀπτανόμενοι σὺν τοῖς αὐτῶν σημείοις* oder Stob. I 323, 11: *ἰδέαι δὲ ψυχῶν· θεία, ἀνθρωπίνη, ἄλογος,* wo also verschiedene Arten gemeint sind. Zu letzterem Falle vgl. Didym. Epit. b. Stob. ecl. II 144, 16 (Pythagoreor. fr. Mull. II 98): *βίων δὲ τριττὰς ἰδέας εἶναι, πρακτικόν, θεωρητικόν, σύνθετον ἐξ ἀμφοῖν.*

läufig ist, welcher die Ideen als *δυνάμεις* Gottes betrachtet, die gestaltend auf die Materie gewirkt haben, da Gott mit ihr doch in keine Berührung gebracht werden darf (spec. leg. I 47. 329). Philon stellt sich die Wirksamkeit der Ideen genau so wie Hermes, nur mit dem auch sonst üblichen, plastischeren Bilde vor, daß sie wie *σφραγῖδες μυρίους ὅσους τύπους ἐναπομάττονται* (spec. leg. I 47). Daß dann die Ideen unveränderlich, ewig sein müssen, ist auch für ihn selbstverständlich (quod. det. pot. 76). So bietet die hermetische Ideenlehre nichts, was besonders zu bemerken wäre. Sie nimmt aber auch im hermetischen System, soweit man davon reden darf, überhaupt nicht die zentrale Stelle ein wie in der platonischen Philosophie, vielmehr spielt die führende Rolle der Gedanke der abstufenden Nachahmung. Das Niedrige, die *εἰκών* des Höheren, entsteht durch Nachahmung aus dem Höheren, sodaß es von jenem umfaßt und zusammengehalten wird. Der höchste Gott ist daher das *παράδειγμα* des zweiten, dieser des Demiurgen; nach Gottes Ebenbild ist die Welt geschaffen, nach dem der Welt der Mensch. Sehr lehrreich ist für die Vorstellung P. XI 2: *ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ τὸν χρόνον, ὁ χρόνος δὲ τὴν γένεσιν . . . ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ. καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἕστηκε περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος περαιοῦται ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ,* oder etwa XII 14: der Logos ist das Abbild des Nus, der Nus Gottes, der Körper der Idee, die Idee der Seele.

Diese Vorstellung geht natürlich im Grunde auf Platon zurück, bei dem bekanntlich *μίμησις* der Terminus für das Verhältnis der Erscheinung zur Idee ist. Eine Stufenfolge der Dinge kenne ich zuerst aus der Lehre des Aristoteles von der Materie. Nach ihm ist die völlige *στέρησις*, d. h. der Mangel an der gestaltenden Form bei keinem irgendwie Seienden zu denken. Jede *ὕλη*, die einem *εἶδος* als Material dient, ist selbst schon von einem *εἶδος* niederer Art geformt. So geht das in immer weiterer Stufenfolge auf- und abwärts. Dasselbe kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der anderen Form und Aktualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältnis zu dem Hause, dieses im

Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der ψυχή jenes im Vergleich mit dem νοῦς, dieses im Vergleich mit dem Körper (Überweg-Prächter [10] 219). Eine andere Stufenleiter hat die Stoa konstruiert, indem sie die von ἕξις, φύσις, ψυχή, λόγος zusammengehaltenen Wesen unterschied, von denen eines auf dem anderen sich aufbaut. Bei Plutarch, der diese Unterscheidung übernommen hat (De Ei ap. D. 13 Ende, def. or. 429 f.), ist das noch deutlicher. Da ist der Mensch das Bindeglied zwischen zwei Welten. Wegen seiner Seele, die ins Reich der Dämonen hineinreicht, ist er das „unterste, tief in die materielle Welt hereinragende Glied einer geistigen Welt“, auf der anderen Seite steht er „an der Spitze einer aufsteigenden Linie irdischer Wesen, in denen sich das Seelische von seinen dunkelsten Anfängen bis zur vernünftigen Seele verfolgen läßt, und zwar so, daß das Höhere immer das Wesen des Niederen in sich aufnimmt, der Mensch also alle niederen Stufen in sich zusammenfaßt“ [1]. Der Gedanke der Stufenreihen des Seins und der Vermittlung des jedesmal Höheren an das Niedrigere findet sich dann bekanntlich bei den Gnostikern und hat seine volle, bewußt philosophische Ausbildung im System Plotins bekommen. Aber deutliche Spuren finden sich auch schon bei Philon, so wenn es leg. all. II 4 heißt, daß der *ἄνθρωπος εἰκὼν θεοῦ* sei und fortgefahren wird: *ἡ γὰρ εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀρχέτυπος ἄλλων ἐστί. πᾶν δὲ μίμημα ποθεῖ τοῦτο, οὗπέρ ἐστι μίμημα, καὶ μετ᾽ ἐκείνου τάττεται* oder wenn ebd. III 96 der *λόγος εἰκὼν θεοῦ* und zugleich *παράδειγμα* des Menschen genannt wird. Überhaupt ist der Gedanke der Nachahmung bei Philon, wenn auch nicht immer ausgesprochen in diesem Sinne, von außerordentlicher Bedeutung, was sich zum Teil wohl aus dem Wesen der Allegorie erklären mag. Auch bei den Neupythagoreern findet er sich [2]. Es würde sich verlohnen, einmal diese und ähnliche Vorstellungen im Zusammenhange zu verfolgen.

---

[1] de virt. mor. 12. Möller, *Geschichte der Kosmologie* 73.

[2] So ist er von äußerster Wichtigkeit, ja allein bestimmend für das Verhältnis von König und Gott, wie überhaupt für das von den Menschen zu Gott; s. Ekphantos b. Stob. ecl. IV 271 ff. (Mull. I 536 ff.). Interessant ist, daß der Gedanke sogar für die Musik verwertet worden ist. So ist bei Boethius, *de Mus.* I c. 20 der Tetrakord ad imitationem musicae mundanae, quae ex quattuor constat elementis; s. Lobeck, *Aglaophamus* 942 ff.

Also die eigentlichen, echt platonischen Gedanken haben kein rechtes Leben mehr; trotzdem werden sie natürlich in traditioneller Pietät weitergepflegt. Wie äußerlich das aber geschieht, erhellt schon aus dem einen bezeichnenden Satze: *καὶ μὴ θαυμάσῃς, εἰ ἔστι τις ἀσώματος ἰδέα* (P. XI 16).

Von etwas größerer Bedeutung als diese allgemeinen Gedanken über die Idee ist freilich die Unterscheidung der Welt der Ideen und der der Erscheinung, des *κόσμος νοητός* und *αἰσθητός*, die Hermes ausdrücklich macht, wenn er Ascl. 69, 18 sagt: deus stabilis fuit semper semperque similiter cum eo aeternitas constitit mundum non natum, quem recte sensibilem[1] dicimus, intra se habens. huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator. So kann denn auch P. I 7 der Prophet in seinem Nus das *ἀρχέτυπον εἶδος* der Welt, *τὸ προάρχον τῆς ἀρχῆς ἀπεράντου*, sehen. Die *βουλή* Gottes bildet diese Welt nach, wird vielmehr selbst zu ihr. Der mundus intellegibilis, id est, qui mentis solo obtutu dinoscitur, ist unkörperlich, mit seinem Wesen ist nichts Körperliches, id est, quod possit qualitate quantitate numerisque dinosci, vermischt. Die sichtbare Welt dagegen ist receptaculum omnium sensibilium specierum, qualitatum vel corporum, quae omnia sine deo vegetari non possunt. Sie wird von der Ideenwelt umfaßt, bedeckt[2]. Wie nahe die Welt der Ideen der sichtbaren ist, sieht man am leichtesten am Spiegel; wenn wir, die wir ein *σῶμα* sind, uns in ihm betrachten, sind wir in ihm ein *ἀσώματον*[3], woraus dann Tat die Verehrung der simulacra folgert, da auch die *ἀγάλματα ἰδέας ἀπὸ τοῦ νοητοῦ κόσμου* haben (P. XVI).

Die Vorstellung von den beiden Welten ist seit Platons Timaios nie wieder verschwunden. Besonders in der jüngeren Zeit muß sie zu neuer Blüte gekommen sein. Bei Philon trifft man

---

[1] d. i. der *νοητὸς κόσμος*; *νοῦς* wird, wie gesagt, öfter in diesem Dialog mit sensus wiedergegeben, z. B. 41, 18; 42, 11; 81, 6 (vgl. den griechischen Text, Reitzenstein, *hellen. Mysterienrel.* 113), s. auch Zeller III 2[4], 247, 1.

[2] Ascl. 74, 11; P. XV 12. Hierher gehören auch die sonderbaren Ausführungen Ascl. 52, 1, die ganz zu verstehen, ich mich vergebens bemühe.

[3] P. XVI: *οὕτως ἀντανακλάσεις εἰσὶ τῶν ἀσωμάτων πρὸς τὰ σώματα καὶ τῶν σωμάτων πρὸς τὰ ἀσώματα, τουτέστι τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸν νοητὸν κόσμον καὶ τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν αἰσθητόν.*

sie auf Schritt und Tritt[1]. Bei einem Gnostiker wie Valentin ist der Unterschied, der zwischen diesen beiden Reichen herrscht, das Fundament seines ganzen Systems[2]. Die Vorstellung bietet ja auch Raum für zwei ganz entgegengesetzte Urteile. Man kann nämlich aus dem Verhältnis der beiden Welten zueinander schließen einmal, daß das Abbild dem Urbild gleich oder doch sehr ähnlich sei, dann aber auch, wie es die Gnostiker getan haben[3], daß die Erscheinungswelt ganz etwas anderes als die Ideenwelt und deswegen durch eine große Kluft von Gott getrennt sei. Vor allem die Weltverneiner mußten auf die genaue Durchhaltung dieses Unterschiedes Wert legen. Das hat den platonischen Gedanken wachgehalten.

Was nun noch den Vergleich mit dem Spiegel angeht, den Tat P. XVI zum Beweise, daß es *ἀσώματα εἴδη τῶν σωμάτων* gebe, mit den Worten einführt: *τὰ ἐν τοῖς ἐνόπτροις φαινόμενα σώματα ἀσώματα οὐ δοκεῖ σοι εἶναι;* so erinnert das sogleich an Plotin, der ihn sehr oft gebraucht zum Beweise, daß alles Sinnfällige nicht wahrhaft seiend, sondern nur Schatten des Seienden sei[4]. Doch ist das durchaus keine Eigentümlichkeit Plotins, sondern muß eine recht alte Vorstellung sein. Proklos sagt darüber in Tim. II p. 80, 20 D *τοῖς θεολόγοις τὸ ἔσοπτρον ἐπιτηδειότητος παρείληπται σύμβολον πρὸς τὴν νοερὰν ἀποπλήρωσιν τοῦ παντός. διὸ καὶ τὸν Ἥφαιστον ἔσοπτρόν φασι ποιῆσαι Διονύσῳ, εἰς ὃ ἐμβλέψας ὁ θεὸς καὶ εἴδωλον αὐτοῦ θεασάμενος προῆλθεν*[5]. Den Ursprung des Bildes werden wir also wohl in der Orphik zu suchen haben[6]. Jedenfalls ist es zu Vergleichen immer naheliegend und hat darum auch weite Verbreitung in der Literatur gefunden[7]. Bei Leukippos,

---

[1] Es seien nur einige Zahlen genannt: opif. m. 15 Schl. 16. 24. 29; plant. 50; rer. div. her. 76. 111; deus immut. 32; somn. I 186f.; quaest. in Exod. II 52 p. 50 A. Man sehe auch Horovitz, *Das platonische νοητὸν ζῷον und der philon. κόσμος νοητός*, Diss., Marburg 1900.

[2] s. Preuschen in Herzog-Haucks RE [3] 399.

[3] s. auch z. B. Tert. de an. 18; Baur 144 f.

[4] III 6, 7. 9. 13. 14; V 4, 10; VI 4, 10; Zeller III 2 [4], 607—613.

[5] Darauf weist auch Plotin hin; s. Lobeck, *a. a. O.* 555.

[6] Nachträglich werde ich noch auf Eisler, *Weltenmantel* 657 aufmerksam. E. darf man, um es wenigstens einmal auszusprechen, nur für das Material mit Vorsicht benutzen. Was er nach englischem Vorbilde mit Hermes angefangen hat, sage ich gar nicht.

[7] Koch, *Ps. Dionysius und das Mysterien-Wesen* (Forsch. z. christl. Literatur und Dogmengesch. I), 1900, 246.

Demokritos, Epikuros[1] und Platon[2], bei den Neupythagoreern[3], Plutarch[4] und vor allem Philon[5] läßt sich der Brauch nachweisen. So stehen wir also auch hier inmitten guter Tradition.

---

2. Kap. Die Weltseele.

Außer der Ideenlehre ist noch ein anderes platonisches Gut in die hermetischen Schriften übergegangen, die Weltseele. Sie stammt ganz aus dem Timaios und verträgt sich schlecht genug mit den anderen Dogmen.

Die ganze Welt, alles, was überhaupt existiert, ist von der Seele erfüllt: *ἡ δὲ ψυχὴ πλήρης τοῦ νοῦ καὶ τοῦ θεοῦ. ἐντὸς μὲν αὐτὸ πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει, ζῳοποιοῦσα τὸ πᾶν. ἐκτὸς μὲν τοῦτο τὸ μέγα καὶ τέλειον ζῷον, τὸν κόσμον, ἐντὸς δὲ πάντα τὰ ζῷα. καὶ ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα τῇ ταυτότητι, κάτω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα* (P. XI 4). Alles wird auf seine Weise im Himmel und auf Erden von der Seele bewegt (P. XI 8). Alle Seelen in der Welt sind von der einen[6] Weltseele entstammt *ὥσπερ ἀπονενεμημέναι* (P. X 7). Diese eine Seele ist der Grund alles Lebens, auch des der Unsterblichen (P. XI 10)[7]. Ja auch die Ideen hängen von der Seele ab, wie P. XII 14 zeigt. Wenn es aber Ascl. 71, 3 heißt: sensus vero mundamus receptaculum est sensibilium omnium specierum et disciplinarum, so sieht man, wie wenig zwischen Weltseele und

---

[1] Aët. plac. VI 14, 2 (Doxogr. 405 a 10, b 9).

[2] Für Platon s. Ast, Index II 173.

[3] Archytas fr. b. Mull. I 556 Schl.

[4] Amator. 765 F: bei der Liebe *οἱ πολλοὶ μὲν ἐν παισὶ καὶ γυναιξὶν ὥσπερ ἐν κατόπτροις εἴδωλον αὐτοῦ* (d. i. *τοῦ θείου*) *φανταζόμενον διώκοντες καὶ ψηλαφῶντες κτλ.* Einige Beispiele zur Verwendung des Spiegels, in dem ein *εἴδωλον* erscheint, hat Wyttenbach zu de educat. puer. p. 14 A 1, animadv. I p. 152 gesammelt.

[5] Abr. 153, decal. 105, spec. leg. I 219, vita contempl. 10, 483 M Schl. (vgl. Reitzenstein, *hellen. Mysterienrel.* 146 unten), *quaest. in Genes.* I 57 p. 40 A; IV 99 p. 323 A; 194 p. 395 A.

[6] Ascl. 38, 14: mundus unus, anima una et deus unus; P. XI 9: *μιᾶς οὔσης τῆς ὕλης καὶ μιᾶς τῆς ψυχῆς*, 11: *καὶ γὰρ μία ψυχὴ καὶ μία ζωὴ καὶ μία ὕλη.*

[7] P. XI 14: *ζωὴ δέ ἐστιν ἕνωσις νοῦ καὶ ψυχῆς.* Stob. I 321, 7: *παρέχει δὲ ἡ ψυχὴ ζωὴν νοεράν*, i. e. *τὸ εἶναι. τὸ δὲ εἶναι νῦν λέγω τὸ ἐν λόγῳ γενέσθαι καὶ μετέχειν ζωῆς νοερᾶς.*

Weltvernunft unterschieden wird[1]. Platon freilich hatte einen Unterschied zwischen beiden gemacht, denn weil die Vernunft sich keinem körperlichen Dinge mitteilen könne, hatte er zur Vermittlung die Existenz der Weltseele postuliert, durch die nun die Körper, die ganze Welt ihr Leben erhalten[2]. Diese Seele ergießt sich durch das ganze Weltall, bewegt sich ständig nach festen Gesetzen und gibt allem Bewegung. Der geordnete Lauf der Gestirne ist ihre Harmonie und ihr Leben (Zeller II 1 [4], 786).

Die Lehre von der Weltseele ist bis zum Untergang der griechischen Philosophie immer fast dieselbe geblieben[3], die stoische Doktrin vielleicht ausgenommen, welche Gott und Weltseele identifizierte[4]. Auch die hermetischen Gedanken bringen nichts Neues hinzu. Vielleicht ist nur die Lokalisierung der Weltseele in der eben angeführten Stelle P. XI 4: *καὶ ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα τῇ ταυτότητι* aufgefallen. Wie das kommt, kann man sich leicht vorstellen. Wir haben für diese Ansicht aber auch ausdrückliche Zeugen, wie den Philolaos, der sich die Weltseele an der höchsten Stelle des Kosmos räumlich vorstellt[5]. Es mag schon hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß das arabische Buch des Hermes de castigatione animae I 10 sowohl die Weltseele als den Nus und Gott in längerer Ausführung noch jenseits des Himmels lokalisiert.

Macrobius Somn. I 14, 8 ff. meint nach Porphyrios, wie die Vernunft von Gott, von der Vernunft aber die Seele geschaffen werde, so werde auch alles von den Gestirnen bis zur leblosen

---

[1] Nicht selten wird im Altertum die gewöhnliche Vernunft für die Weltvernunft angesehen. Für das Verhältnis zwischen Vernunft und Weltseele und jeder Seele s. Zeller II 1 [4], 714 f.

[2] s. die lesenswerte Stelle Tim. 30 B. Stellenweise ist sogar in der Form Ähnlichkeit mit Hermes zu konstatieren; vgl. *νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι* etwa mit *Poim.* XI 2 (86, 6), XII 14 u. a. m., bes. XI 4 (87, 9).

[3] vgl. z. B. die Lehre des Kleanthes bei Hermias irris gentil. phil. 14 (Doxogr. 654, 30): *τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὅλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἧς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμψυχοῦσθαι.*

[4] Für die Lehre der Stoa s. Stein, *Psychologie der Stoa* (Berl. Stud. III), 1886, 48.

[5] Es reicht nämlich nach ihm die Sphäre der Beständigkeit, in der es keine *μεταβολή* gibt, *ἀπὸ τᾶς τὸ ὅλον περιεχοίσας ψυχᾶς μέχρι τᾶς σελάνας,* aus *περὶ ψυχᾶς* b. Stob. ecl. I 173, 2 (Mull. II 6, 21).

Natur von der Seele geschaffen[1]. Jetzt versteht man vielleicht die Worte des Hermes XII 14, daß die Idee das Abbild der Seele sei[2]. Man kann hier auch wohl darauf verweisen, daß in der *Κόρη κόσμου* die von Gott aus gewissen heiligen Stoffen erschaffenen Seelen — eine Weltseele hatte er nicht erst gebildet — an der Schöpfung teilnehmen. Gott gibt ihnen folgenden Auftrag (Stob. I 391, 10): *πλάσσετε, ὦ τέκνα, τῆς ἐμῆς φύσεως γεννήματα, δέχεσθε τῆς ἐμῆς τέχνης τὰ λείψανα καὶ ἑκάστη τῇ ἑαυτῆς φύσει πλασσέτω τι παραπλήσιον κτλ.* Hier haben also die Seelen die Rolle der Weltseele. Übrigens berichtet ja auch Platon von seiner Weltseele, daß sie aus einer Art chemischer Mischung gefügt sei[3].

Obwohl die Weltseele in allen Teilen der Welt wirkt, alle Seelen der Welt, nicht nur die der Menschen, von ihr abhängen, muß trotzdem, worauf Hermes Gewicht zu legen scheint, ihre Einheit und Einheitlichkeit aufrecht erhalten werden. Wir kennen diesen Gedanken auch noch aus Plotin (z. B. III 5, 4; VI 5, 9). Doch scheint er nicht erst von ihm ausgebildet zu sein, da er sich dem Gefüge eigentlich plotinischer Lehren nicht recht fügen will (Zeller III 2⁴ 595 ff.). Übrigens pflegten ja auch die Orphiker nach der späteren Umdeutung ihrer Lehre am Mythos von dem zerstückelten Dionysos, der doch wieder ganz und unversehrt aufstand, den einheitlichen Bestand der alle Weltkörper durchflutenden Seele klarzumachen (Abel fr. 206, p. 236).

---

3. Kap. Die Materie.

Die Lehren über die Materie. Metaphern zur Veranschaulichung ihrer Funktionen. Die Physis.

Wir gelangen nunmehr endlich zur Besprechung der Materie, bei der ebenfalls die Einheit öfter betont wird. Bei der Behandlung dieser Frage können wir uns auf einige wenige Stellen be-

[1] Macrob. Somn. Scip. I 14, 15. Das erinnert etwas an die hermetische Stufenfolge, die auch des Zusammenhalts der höchsten Einheit nicht entbehrt.

[2] Daß an der Stelle außer dem *νοῦς*, der Seele und den Körpern auch der *λόγος* erwähnt wird, mag seine Parallele in philonischen Gedanken finden, wie wir sie aus somn. I 116. 118 kennen.

[3] Tim. 35 A; s. auch W. Kroll, *or. chald.* 25 f.

schränken, da eine große Anzahl für die philosophische Untersuchung nicht ergiebig ist. Zur allgemeinen Orientierung mag auch hier vorausgeschickt werden, daß man tiefgründige Untersuchungen nicht erwarten darf; so wird im ersten Traktat und im Asclepius der eigentliche Ursprung der Materie nicht untersucht; sie ist da, das genügt.

Die Materie scheint immer neben Gott existiert zu haben; sie ist nicht geboren, wohl aber ausgestattet mit Schaffenskraft und Schaffensfähigkeit, erfüllt mit jeglicher Fruchtbarkeit; obwohl sie also selbst nicht geschaffen ist, hat sie dennoch Schaffensmöglichkeit in sich[1]. Und diese Materie ist, wie fast stets angenommen wird, der Grund für die Schlechtigkeit, sicuti enim in natura materiae qualitas fecunda est, sic et malignitatis eadem est aeque fecunda (Ascl. 50, 23). So haben wir denn den reinen Dualismus, den Gott nicht beseitigen, sondern nur etwas erleichtern kann. In seiner ganzen Deutlichkeit zeigt er sich gleich P. I 4, wonach im Anfang das Licht und daneben, unbekannt woher, die Finsternis herrscht[2]. Doch ist nicht in allen Dialogen dieselbe Ansicht, wie ja nicht einmal in allen Teilen des Asclepius. So versichert Jamblich myst. VIII 3 Schl. nach Hermes, daß die Materie ihren Ursprung aus Gott selbst habe; *ὕλην δέ*, so sagt er, *παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ἀποσχισθείσης*[3] *ὑλό-*

---

[1] P. III 1: *ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη.* Ascl. 49, 17: fuit deus et *ὕλη*. Wie wenig Verlaß auf die Übersetzung ist, geht aus der Fortsetzung hervor: *ὕλη*, quem Graece credimus mundum (51, 20: *ὕλη* autem vel mundus), während es gleich darauf 50, 4 heißt: *ὕλη* autem vel mundi natura. Doch halte ich alles in diesem Zusammenhange Gesagte für von der eigentlichen Materie gemeint. Wenigstens die wichtigsten Stellen wollen wir zitieren: Ascl. 50, 4: *ὕλη* autem vel mundi natura et spiritus quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident atque naturam. fecunditatis etenim initium in qualitate naturae est, quae et conceptus et partus in se possidet vim atque materiam. haec itaque sine alieno conceptu est sola generabilis . . . 19: sic ergo et mundus, quamvis natus non sit, in se tamen omnium naturas habet, utpote qui his omnibus ad concipiendum fecundissimos sinus praestet. hoc est ergo totum qualitatis materiae, quae creabilis est, tametsi creata non est.

[2] In diesen Gedankenkreis gehören alle Stellen, in denen die Welt als durchaus schlecht bezeichnet wird, z. B. VI 4: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ.*

[3] So mit W. Kroll statt *ὑποσχισθείσης*.

τητος, ἣν παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς ζωτικὴν οὖσαν τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀπαθεῖς σφαίρας ἀπ' αὐτῆς ἐδημιούργησε, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς εἰς τὰ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ σώματα διεκόσμησε[1]. Aber das ist nicht die einzige Variation; eine andere entnehme ich einem nicht ganz klaren Fragmente bei Stob. I 131, 2. Danach existierte die Materie zwar von Anfang, und doch existierte sie nicht, denn ihr Wesen ist, die *γένεσις* zu vermitteln, und das konnte sie nicht aus sich heraus. Vielmehr entstand ihr Wirken und damit ihr Leben erst, als der ungewordene Gott, für den *γένεσις* der *τρόπος ἐνεργείας* ist, in sie, das *ἀγγεῖον γένεσεως*, das *σπέρμα γενέσεως* warf. Dadurch erhielt sie selbst erst Gestaltung und Bewegung und konnte aus sich unter Zuhülfenahme der Ideen *γένεσις* hervorrufen. Ähnlich wird P. XII 22 und VIII 3 gelehrt, die Materie existiere zwar getrennt von Gott, erwache aber erst zu geordnetem, regem Leben, wenn sie von Gott ihre Einwirkung erhalte[2], oder Ascl. 51, 20, die Materie sei das receptaculum all dessen, quorum deus gubernator[3]. — Man sieht auf den ersten Blick, daß bei der Frage nach Wesen und Wirken der Materie die verschiedensten Lehrmeinungen durcheinander geworfen sind. Wir müssen also wohl bei der Betrachtung weiter ausholen und in großen Zügen das Problem durch die griechische Philosophie verfolgen.

Ein Dualismus zwischen Geist oder Gott und Materie ist natürlich nichts Neues; genau hingesehen haben ja schon Anaxagoras und Empedokles mit dieser Unterscheidung begonnen[4], doch datiert die Ausbildung und Verbreitung dieses Gedankens in der griechischen Philosophie erst seit Platon. Bei ihm liegt zwischen den Ideen und den Dingen der Erscheinungswelt als Grundlage und gleichsam als Mutterleib, aus dem alles geboren wird, die

---

[1] Proklos zitiert in *Tim.* I p. 386, 10 D unsere Stelle mit den Worten: *Ἰάμβλιχος ἱστόρησεν, ὅτι καὶ Ἑρμῆς ἐκ τῆς οὐσιότητος τὴν ὑλότητα παράγεσθαι βούλεται.* Vielleicht darf man *ὑλότης* hier für die sogenannte primäre Materie Platons nehmen; mit *ὕλη* würde dann das Substrat der Erscheinungswelt bezeichnet, das wir ja bei Platon vermissen.

[2] VIII 3: *ὅτε γὰρ ἦν ἀσώματος ἡ ὕλη, ἄτακτος ἦν.*

[3] *ὕλη* autem vel mundus omnium est receptaculum etc.

[4] s. Überweg-Prächter [10] 65.

Materie, die, unsichtbar[1] und ohne alle Form und Begrenzung, alle Dinge stets in sich aufnimmt. Die Materie ist nichtseiend, ein *κενόν* oder der Ort, in dem in Ewigkeit ohne fremde Einwirkung die Dinge, die Abbilder des Seienden, entstehen[2]. In der Tat hat Platon einen Dualismus zwischen der seienden Idee und der Materie, die jeder Realität und Substantialität bar ist, statuiert. Diese Gedanken sind nicht wieder verschwunden. Mit geringen Ausnahmen haben sich die meisten Platoniker der Ansicht des Timaios von der ungewordenen Materie angeschlossen[3]. Die stets sich steigernde transcendente Stellung Gottes drängte sie schon dahin. Die jüngeren Platoniker und vor allem die Neupythagoreer[4] haben diese Lehre so gestaltet, daß sie die Materie, die *ἀόριστος δυάς*, dem Einen, der *μονάς*, gegenüberstellten[5]. In seiner ganzen Schroffheit und Schärfe tritt aber der Dualismus bekanntlich erst in der Gnosis auf und stellt in seiner konsequenten Durchführung etwas für griechischen Geist ganz Unerhörtes dar[6]. Der Gegensatz zwischen Licht und Finsternis ist geradezu grundlegend etwa für ein System wie das des Basilides. Wo er bei Hermes auftritt, werden wir also mit Sicherheit gnostischen Einfluß annehmen, wie das ja gerade im eigentlichen Poimandres keinem Zweifel unterliegt. Ferner müssen wir bei Hermes die Kenntnis eben jener pythagoreischen Meinung voraussetzen, da, wenn wir auch die *ἀόριστος δυάς* nirgends bezeugt

---

[1] Mit dieser Vorstellung scheint Ascl. 52, 1 zusammenzuhängen: est enim cava mundi (51, 20: *ὕλη* autem vel mundus) rotunditas in modum sphaerae ipsa sibi qualitatis vel formae suae causa invisibilis tota, quippe cum, quemcumque in ea summum subter despiciendi causa delegeris locum, ex eo, in imo quid sit, videre non possis. propter quod multis loci[s] instar qualitatemque habere creditur. per formas enim solas specierum, quarum imaginibus videtur insculpta, quasi visibilis creditur, cum depicta monstratur; re autem vera est sibi ipsi invisibilis semper.

[2] Tim. 49 E, 50 C—E, 52 A—C.

[3] Baeumker, *Das Problem der Materie,* Münster 1890, 377.

[4] Wenigstens ein Teil von ihnen, die übrigen folgen einer Ansicht Platons, von der gleich zu sprechen sein wird.

[5] z. B. Aët. Plac. I 3, 8 (Doxogr. 280, 17) oder I 7, 18 (ebd. 302 a 7 b 18). In den dort angegebenen Gedanken steckt gleichzeitig stoisches Gut. Übrigens ist dieselbe Unterscheidung auch philonisch, s. z. B. deus immut. 82, somn. II 70, Abrah. 122 u. ö.

[6] Er ist auch nicht persisch. Cumont, *oriental. Relig.* 306. 178 f., Bousset, *R E* VII 2, 1509 f., s. auch schon 1507 f. Für den Gegensatz zwi-

haben, die *μονάς*, die ihr gegenübersteht, oft genug, wie wir früher sahen, erwähnt ist.

Nun gilt aber diese Lehre von der Materie bei Platon nicht ausnahmslos. In seinen Werken findet sich vielmehr noch die naivere Vorstellung von einer körperlichen Materie, die vor Entstehung der Welt in ungeordneter, chaotischer Bewegung war und die Formen und Qualitäten der Elemente nur ungeordnet und dunkel in sich hatte, bis ihr Gott in seiner Güte, alles gut verteilend, die rechte Ordnung gab [1].

Natürlich ist diese Vorstellung von dem Chaos, das erst geordnet werden mußte, bevor die Welt entstehen konnte, uralt; Anaxagoras hatte sie ja schon philosophisch erklärt [2]. Jedenfalls ist es aber Platon gewesen, der mit dieser Lehre auf viele nachfolgenden Philosophen Einfluß gehabt hat [3], u. a. auch besonders auf Philon, der außer den stoischen Ansichten seinen Timaios recht gut kannte [4].

So lehrt denn auch Hermes, daß Gott der ewigen, formlosen

---

schen Licht und Finsternis in jüdischer Apokalyptik s. Volz, *Jüdische Eschatologie* 7. 77. Von den Konsequenzen des Dualismus werden wir an anderer Stelle zu berichten haben.

[1] Tim. 30 A, vgl. 52 D ff., 69 B; Polit. 273 B.

[2] Sext. Emp. adv. mathem. IX 6.

[3] Die, was Platon noch nicht deutlich gelehrt hatte, offen die Ansicht vertraten, daß die Materie in der Zeit nie entstanden sei. Baeumker *a. a. O.* 143; s. etwa Tim. Locr. an. m. II 38 § 2 Mull. oder ebd. II 38 § 1 Z. 12, eine für die hermetische Lehre von der Materie allgemein interessierende Stelle: *τὰν δ᾽ ὕλαν ἐκμαγεῖον καὶ ματέρα τιθάναν τε καὶ γεννατικὰν εἶμεν τὰς τρίτας οὐσίας. δεξαμέναν γὰρ τὰ ὁμοιώματα ἐς ἑαυτὰν καὶ οἷον ἀναμαξαμέναν ἀποτελῆν τάδε τὰ γεννάματα. ταύταν δὲ τὰν ὕλαν ἀΐδιον μὲν ἔφα, οὐ μὰν ἀκίνατον, ἀμόρφωτον δὲ καθ᾽ αὑτὰν καὶ ἀσχημάτιστον, δεχομέναν δὲ πᾶσαν μορφάν. τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα μεριστὰν εἶμεν καὶ τᾶς θατέρω φύσιος. ποταγορεύοντι δὲ τὰν ὕλαν τόπον καὶ χώραν.*

[4] Die Materie, das *παθητόν*, ist ihm *ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον*, opif. m. 9, vgl. 22; somn. II 45 heißt es: (*ὁ θεὸς*) *ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ*, vgl. plant. 3, fuga et invent. 198, vita contempl. 1, 472 M; de mundo 603 M. Freilich ob die Materie nun ewig ist, darüber herrscht bei ihm Unklarheit, s. Zeller III 2[4] 436, 5; vgl. etwa provid. I 7 p. 4 A Schl. ff. und I 22 p. 11 A. Doch dürfen wir ihn immerhin für die Präexistenz der Materie in Anspruch nehmen.

Materie erst ihre Form gegeben habe[1]. Gleichzeitig hat er aber auch mit dieser Ansicht andere zusammengeworfen, wie eine Stelle zeigt, die noch einmal im Zusammenhange hergesetzt werden muß. Es heißt Ascl. 51, 18: spiritu vero agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaquaeque secundum naturam suam a deo distributam sibi. ὕλη autem vel mundus omnium est receptaculum omniumque cogitatio atque frequentatio, quorum deus gubernator, dispensans omnibus rebus mundanis, quantum unicuique necessarium. sed spiritu vero inplet omnia, ut cuiusque naturae qualitas est, inhalata. est enim cava mundi rotunditas in modum sphaerae ipsa sibi qualitatis vel formae suae causa invisibilis tota . . . per formas enim solas specierum, quarum imaginibus videtur insculpta, quasi visibilis creditur cum depicta monstratur; re autem vera est sibi ipsi invisibilis semper. Hier ist u. a. gleichzeitig ein stoischer Gedanke verwandt, wenn behauptet wird, daß das *πνεῦμα* es sei, durch das die species in der Welt verteilt werden, wie kurz vorher die Ansicht ebenderselben Stoiker (Baeumker 364) wiedergegeben wurde, daß die Materie von diesem Geiste durchtränkt und durchdrungen mit der Fruchtbarkeit und Zeugungsfähigkeit ausgestattet worden sei, indem 50, 4 gelehrt wird: ὕλη autem vel mundi natura et spiritus, quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident atque naturam.

Damit sind wir bei der Lehre der Stoiker. Poseidonios kennt einen Dualismus der Prinzipien nicht. Die höchste Gottheit, *τὸ πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες*, ist im Anfang Geist und Materie[2]. Erst durch Verdichtung entstand eine Veränderung, und so kam die Unterscheidung zwischen *οὐσία* (spiritus) und *ὕλη*, dem *ποιοῦν* und *πάσχον* zustande[3]. Auch von dieser Lehre finden sich teste Jamblicho, wie wir oben sahen, die Spuren bei Hermes. Mehr als die des Poseidonios entspricht der hermetischen allerdings die Lehre der oracula chaldaica, daß die *ὕλη* zwar unsterb-

---

[1] Es sei noch einmal besonders auf P. VIII 3 verwiesen.

[2] Eudorus und ein Teil der Neupythagoreer scheint die Ansicht vertreten zu haben, daß in der Gottheit die Ideen und die Materie zugleich vorhanden seien. Baeumker *a. a. O.* 377.

[3] Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, 239.

lich, aber *πατρογενής*, von Gott geschaffen sei (Joh. Lyd. mens. p. 175, 9 W; Kroll *or. ch.* 20).

Schon die älteren Stoiker brachten das Verhältnis Gottes zur Materie dadurch zum Ausdruck, daß sie zwischen dem *ποιοῦν* und *πάσχον* unterschieden [1]. Das *πάσχον* ist die Materie, das *ποιοῦν* die ratio, die in ihr ist, oder die Gottheit [2]. Diese Vorstellung ist dann auch auf die Neupythagoreer übergegangen, bei denen sie sich recht häufig findet [3]. Die Unterscheidung des *δραστήριον*, d. i. des *νοῦς τῶν ὅλων* und des *παθητόν*, der seelenlosen, unbeweglichen Materie, ist ferner für Philon von außerordentlicher Bedeutung [4]. So nimmt es denn nicht Wunder, wenn wir auch bei Hermes eine solche Unterscheidung finden. P. XIV 5 wird nämlich folgendes gelehrt: *δύο γάρ ἐστι τὰ πάντα, τὸ γινόμενον καὶ τὸ ποιοῦν, καὶ διαστῆναι τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου ἀδύνατον. οὔτε γὰρ τὸν ποιοῦντα χωρὶς τοῦ γινομένου δυνατὸν εἶναι, οὔτε τὸ γινόμενον χωρὶς τοῦ ποιοῦντος κτλ. — προηγούμενον ὁ ποιῶν θεός, ἑπόμενον δὲ τὸ γινόμενον, ὁποῖον ἂν ᾖ.*

Es war Lehre des Chrysipp, daß die *ὕλη* von Gott die *λόγοι σπερματικοί* empfange, denn die *ἄποιος ὕλη* d. h. die begrifflich als von der Gottheit losgelöst gedachte, träge Materie kann ohne Unterstützung des Logos weder wachsen noch sich bewegen, noch irgend eine Gestalt annehmen. Erst durch das Hinzutreten der von Gott ausgehenden keimkräftigen Pneumata erhält sie die Mög-

---

[1] Der Unterschied besteht freilich nur in der Feinheit des Stoffes.

[2] Aët. Plac. I 3, 25 (Doxogr. 289, 1): *Ζήνων ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην, ὧν ὁ μέν ἐστι τοῦ ποιεῖν αἴτιος, ἡ δὲ τοῦ πάσχειν, στοιχεῖα δὲ τέσσαρα.* Dasselbe lehrt Kleanthes b. Hermias irris. gentil. phil. 14 (Doxogr. 654, 28) Chrysipp b. Diog. L. VII 139 (St. v. fr. II 300); vgl. Sen. ep. 65, 2 (St. v. fr. II 303), Sext. E. math. IX 11, Lactant. div. inst. VII 3, 1; s. auch Cohn, *de opif. m.* S. 68. Bemerkt mag noch sein, daß gerade der Ausdruck *ἄποιος ὕλη* oder *οὐσία*, wie es z. B. bei Diog. L. heißt, an sich zwar schon aristotelisch Aët. plac. I 9, 4 (Doxogr. 308, 4), dann aber besonders stoisch (poseidonisch) ist; s. dafür Sext. adv. phys. II 312, Ar. Didym. b. Stob. ecl. I 133, 18 (fr. phys. 20, Doxogr. 458, 8).

[3] z. B. Aët. Plac. I 3, 8 (Doxogr. 281 a 9 b 7) oder Archytas Mull. II 125, 23; vgl. ebd. I 571 γ, 572 ε, II 124, 19; Tim. Locr. an. m., II 38 a Mull. unten s. Nachträge.

[4] opif. m. 8; vgl. Stellen wie quod det. pot. 161, quaest. in Genes. III 3 p. 174 A.

lichkeit und zugleich die Notwendigkeit zu werden und zu wachsen [1]. Ähnliche Gedanken oder deren popularisierte Konsequenzen mögen da vorliegen, wo, wie es bei Hermes öfters der Fall ist, von Gott als dem Sämann oder von fruchttragenden Ausstrahlungen der Gottheit zur Materie die Rede ist. Es mag genügen, hier ein zusammenhängendes Fragment zu zitieren, das stoische Beeinflussung unverkennbar an der Stirn trägt; ich meine Stob. I 131, 1: *καὶ γέγονεν, ὦ τέκνον, ἡ ὕλη καὶ ἦν, ὕλη γὰρ ἀγγεῖον γενέσεώς ἐστι, γένεσις δὲ ἐνεργείας τρόπος τοῦ ἀγενήτου καὶ προόντος θεοῦ. τὸ σπέρμα οὖν τῆς γενέσεως λαμβάνουσα γέγονε καὶ τρεπτὴ ἐγένετο καὶ ἰδέας ἔσχε μορφοποιουμένη. ἐφέστηκε γὰρ αὐτῇ τρεπομένῃ ἡ τεχνιτεύουσα τὰς τῆς τροπῆς ἰδέας. ἀγενησία οὖν τῆς ὕλης ἀμορφία ἦν, ἡ δὲ γένεσις τὸ ἐνεργεῖσθαι* [2].

An anderen hermetischen Stellen ist die Vorstellung wirksam, daß Gott die Materie nicht selbst berühren dürfe. *οὐ γὰρ ἦν θέμις,* drückt Philon spec. leg. I 329 denselben Gedanken aus, *ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.* Er brauchte deshalb, was z. B. auch Numenios lehrte [3] und was zum eisernen Bestand der gnostischen Lehren gehört, einen Demiurgen, um auf die Materie zu wirken [4]: *ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ἀποσχισθείσης ὑλότητος, ἣν παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς ζωτικὴν οὖσαν τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀπαθεῖς σφαίρας ἐπ' αὐτῆς ἐδημιούργησε, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς εἰς τὰ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ σώματα διεκόσμησε* (Hermes bei Jambl. myst. VIII 3). Auf diese Vorstellung brauchen wir wohl nicht näher einzugehen. Um aber das wenigstens nebenbei zu erwähnen, wir treffen hier gleichzeitig die merkwürdige Ansicht von einer reinen und göttlichen Materie, die bis zu den letzten Verästelungen vom Demiurgen geleitet wird. Man mag damit die Lehre Jamblichs zusammenhalten myst. I 23 p. 232, 16 P: *μὴ δή τις θαυμαζέτω, ἐὰν καὶ ὕλην τινὰ καθαρὰν καὶ θείαν εἶναι λέγωμεν. ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὅλων καὶ αὐτὴ γινομένη τὴν τελειότητα ἑαυτῆς ἐπιτήδειαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχήν.* Das

---

[1] Stein, *Psychol. der Stoa* 52. [2] vgl. P. XIV 10, Reitzenstein, *Poimandres* 143, 6. [3] Euseb. pr. ev. XI 18, 1 ff.

[4] vgl. Stob. I 291, 4; der *ἡμέτερος δημιουργός* durfte, als er unseren Körper schuf, nicht *τὸν ἑαυτοῦ δημιουργόν* nachahmen. So werden hier also zwei Demiurgen unterschieden, s. auch 290, 96.

ist weder platonisch, noch neuplatonisch[1], aber allerdings eine leicht verständliche Konsequenz der Ansicht von einer selbständigen Hyle neben Gott.

Mit den behandelten dualistischen Gedanken hängen aufs engste die über den Ursprung des Guten und Bösen zusammen. Platon hat in das Eine die Ursache alles Guten, in die Materie die alles Schlechten gelegt, wie wenigstens Aristoteles von ihm behauptet[2]. Vielleicht schon Platon selbst, sicher aber seine Schüler, haben Materie und Böses identifiziert und die Materie für die *φύσις* des Bösen gehalten (Baeumker 205). Daß die jüngeren Platoniker und Neupythagoreer sich dies aneigneten, ist eigentlich selbstverständlich, zumal bei dem Streben nach möglichst transcendenter Auffassung Gottes, des *ἀγαθόν*[3].

Hermes freilich geht trotz seiner Scheidung zwischen Reich des Lichtes und der Finsternis nicht überall so weit. Nach Ascl. 50, 23 ist die Materie nur malignitatis fecunda. Indes werden wir dieser Frage später noch einmal in größerem Zusammenhange näher treten müssen.

Zur Erklärung des Wesens und der Kraft der Materie bedienen sich die Philosophen gewisser immer wiederkehrender Metaphern. So wird bei Hermes von einem *ἀγγεῖον* geredet, z. B. Stob. I 131, 2: *ὕλη γὰρ ἀγγεῖον γενέσεώς ἐστιν* oder mit ähnlichem Vergleiche P. VIII 3: *πλήρης δὲ τῶν ἰδεῶν τὰ ποιὰ ὁ πατὴρ ἐγκατασπείρας τῇ σφαίρᾳ ὥσπερ ἐν ἄντρῳ κατέκλεισε.*

Gerade das Wort *ἀγγεῖον* begegnet uns metaphorisch gebraucht recht häufig[4], vor allem, wie mir scheint, bei Philon. Er spricht von *σωματικὰ ἀγγεῖα τῆς αἰσθήσεως* (post. Cain. 137), der *νοῦς περιέχεται ὡς ἐν ἀγγείῳ τῷ σώματι* (migr. Abr. 193), *σῶμα*

---

[1] Harleß, *Das Buch von den Mysterien*, 25, 4.

[2] Metaph. 988 a 7, Phys. 192 a 14; s. Zeller II 1[4], 768, vgl. 765, 5; s. auch 855, 870 f., II 2[3], 338, 1.

[3] Doch mag wenigstens als ein Beispiel die schon früher genannte Stelle aus Plut. Epitome angeführt sein: Aët. plac. I 7, 18 (Doxogr. 302 a 6): *Πυθαγόρας τῶν ἀρχῶν τὴν μονάδα θεὸν καὶ τἀγαθόν, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτὸς ὁ νοῦς· τὴν δ' ἀόριστον δυάδα δαίμονα καὶ τὸ κακόν, περὶ ἣν ἐστι τὸ ὑλικὸν πλῆθος*, vgl. noch Numen. fr. 161 Th. (Chalcid. in Plat. Tim. c. 295).

[4] s. z. B. Plut. epit. IV 22, V 15. 29 (Doxogr. 412 a 3; 426 a 4; 441, 6. 12).

und *αἴσθησις* sind *ἀγγεῖα ψυχῆς* (ebd. 197), von der *κοιλία* sagt er: *σχεδὸν γὰρ ἀγγεῖον τῶν ἡδονῶν ἁπασῶν αὕτη ἐστί* (leg. III 138)[1]. Den Anlaß zu unserem Vergleich hat wohl die Bedeutung des Wortes als perianthia oder pericarpia der Pflanzen, also der Samenkapsel gegeben, wofür Theophrast in seiner historia plantarum Beispiele bietet[2]. In demselben Sinne wie Hermes gebraucht Plut. def. or. 24 p. 423 E. das Wort: *ἐπεὶ καὶ τὴν φύσιν ὁρῶμεν τὰ καθ' ἕκαστα γένεσι καὶ εἴδεσιν οἷον ἀγγείοις ἢ περικαρπίοις σπέρματος περιέχουσαν.* Auch das Wort *ἄντρον* ist gerade in diesem Sinne gebräuchlich gewesen: so sagt Prokl. in Tim. I p. 333, 27 D: *ἔνιοι . . . παραφέρουσι τὰ τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον καὶ φρουρὰν καὶ σπήλαιον κτλ.* Man braucht ja auch nur an des Porphyrios de antro nympharum zu denken[3]. Der Vergleich mit der Samengrube kommt auch in der orphischen Kosmogonie vor, z. B. an einer von Lobeck, *Aglaophamus* 415 zitierten Stelle: *Ἀστραίη κούρη δὲ πέλει πρὸς ἅπαντα φερίστη Σπέρματα καὶ δὲ φυτοῖσιν ἐναίσιμον ἔν τε βόθροισιν Βάλλειν ἔρνεα πάντα.*

Häufiger noch sind solche Metaphern und Vergleiche, die an animalische Zeugung erinnern wie Ascl. 50, 4: *ὕλη* autem vel mundi natura et spiritus . . . in se nascendi procreandique vim possident atque naturam. fecunditatis etenim initium in qualitate naturae est, quae et conceptus et partus in se possidet vim atque naturam. haec itaque sine alieno conceptu est sola generabilis. at vero ea, qua vim solam concipiendi habent ex alterius commixtione naturae, ita discernenda sunt, ut hic locus mundi cum his, quae in se sunt, videatur esse non natus, qui utique in se vim totius naturae habet. Man denkt dabei unwillkürlich sogleich an den Timaios, wo Platon 49 A die Materie nennt: *πάσης γενέσεως ὑποδοχὴν*[4] *οἷον τιθήνην* oder 51 A:

---

[1] vgl. 149, post. Cain. 137 Schl. 146; quis rer. div. 311, congr. erud. 21, fuga et invent. 194, Mos. II 97, spec. leg. I 215 u. ö.

[2] z. B. I 11, 1: *ἔνια δὲ καὶ (σπέρματα) ἐν λοβῷ, τὰ δ' ἐν ὑμένι, τὰ δὲ ἐν ἀγγείῳ* oder I 11, 3: *εἰ μή τις τὸν κῶνον ἀγγεῖον θήσει, διὰ τὸ χωρίζεσθαι τῶν καρπῶν.*

[3] z. B. c. 5: *ἄντρα μὲν δὴ ἐπιεικῶς οἱ παλαιοὶ καὶ σπήλαια τῷ κόσμῳ καθιέρουν κτλ.*

[4] Dieses Wort wird im Ascl. wohl mit receptaculum wiedergegeben sein, wie es ja in der oft zitierten Stelle 51, 20 heißt: *ὕλη* autem vel mundus omnium est receptaculum. Vielleicht soll es auch die Übersetzung von *ἀγγεῖον* sein.

τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχήν, oder 50 D: *καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί*[1]. Von Chrysipp finden wir ferner schon das beliebte Bild zur Deutung des Mythos vom *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera verwandt, wie uns Origenes c. Cels. IV 48 p. 321, 5 K zeigt. Ascl. 50, 20 wird die Welt erwähnt, qui his omnibus ad concipiendum fecundissimos sinus praestet. Dasselbe pflegt von der Hekate der oracula chaldaica, der Rhea der *θεολόγοι* gesagt zu werden, z. B. Prokl. in Tim. II 130, 24 D: *ὑποδεχομένη δὲ τοῖς ἑαυτῆς κόλποις τὰς ἀπὸ τῶν νοητῶν προόδους εἰς αὐτήν*[2]. Außerdem ist der Vergleich mit dem Mutterleibe recht beliebt. So ist Stob. I 290, 8 in einem im einzelnen schwer deutbaren Zusammenhange die Rede von der *μήτρα*, der *νηδύς*, von *λοχεύειν*, *μαιοῦσθαι* und *ἄγειν εἰς τὸν ἔξω ἀέρα*. Dazu halte man die Worte aus dem Pap. Mimaut § 2 *ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε*, die in der lat. Fassung des Ascl. 81, 14 wiedergegeben sind mit: o naturarum omnium fecunda praegnatio[3]. Der Vergleich mit der *μήτρα* (und ähnlich der *ἄρουρα*) ist ebenfalls schon ziemlich alt[4]. So entsteht nach orphischer Lehre (Abel fr. 3 p. 144) die Welt aus einer ungeheuren kosmischen *μήτρα*[5]. Sie spielt auch in den oracula chaldaica eine Rolle, so in der Bezeichnung der Rhea als *πηγὴ τῶν πάντων, μήτρα, συνέχουσα τὰ πάντα*[6]. Zu Beginn der gnostischen Kosmogonie bei Epiphanios haer. I 25, 5 wird die *μήτρα* hervorgebracht, die mit dem *πνεῦμα* vier Aione zeugt. Als der höchste Gott der Valentinianer den zweiten Gott emanieren wollte,

---

[1] vgl. 52 D u. ö.; s. auch etwa Okell. Luc. II 6 (Mull. I 396). Vor allem pflegen die Mutterschaftsbezeichnungen auf die Erde angewandt zu werden, z. B. Platon Menex. 238 A. Diese Vorstellungen sind uralt und bei vielen Völkern besonders stark entwickelt und verbreitet; s. darüber Dieterich, *Mithrasliturgie* 143 ff. Ausdrücklich von Platon hat sie Philon übernommen opif. m. 133, vgl. 38. 43 u. ö. Sie finden sich dann auch bei Hermes wieder in den Worten P. XI 7: *τήν τε γῆν μέσην τοῦ παντὸς ὑποστάθμην τοῦ καλοῦ κόσμου ἱδρυμένην, τροφὸν καὶ τιθήνην τῶν ἐπιγείων*.

[2] Julian or. V 166 A. 179 D. W. Kroll, *or. chald.* 28 f.

[3] Es geht nicht direkt auf die Wiedergeburt, wie Reitzenstein, *hellen. Mysterienrel.* 114 meint.

[4] s. die Nachweise bei Wendland, *Neue Fragmente Philos* 23 A. zu fr. 6; achte bes. auf Tim. 91 D.

[5] vgl. Eisler, *Weltenmantel,* Index s. v. matrix mundi, *μήτρα*, *κόλπος*.

[6] W. Kroll *a. a. O.* 27—30. 69.

legte er die *προβολή* wie einen Samen in den Mutterleib der mit ihm verbundenen Sige; diese wurde schwanger und gebar den Nus[1]; so berichtet uns Eirenaios I 1, 1. Hierbei mag an die Worte Philons ebriet. 30 erinnert werden, der den Demiurgen den Vater, dessen Weisheit aber die Mutter des Alls nennt, *ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν. ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον*[2]. Es müßten überhaupt eine Menge von Parallelerscheinungen, so die der alten Aphrodite Genetrix, der *πανσπερμία* der Stoiker und dgl. herangezogen werden; doch sei hierfür auf Dieterich verwiesen, der in seinem *Abraxas* (S. 72 ff.) ausführlich über diese Dinge gehandelt hat.

Im Anschluß an diese Fragen mag auch gleich ein sonderbares Gemisch von Begriff und Hypostase, die *Φύσις*, Erwähnung finden. Freilich gerade dieses Wort kann seine Anwendung auf viele weltliche und überweltliche, vergängliche und unvergängliche Dinge finden und hat sie gefunden[3], wodurch zuweilen eine gewisse Unklarheit entsteht, wie, um nur ein Beispiel anzuführen, Ascl. 50, 4, wo man wirklich ungewiß sein kann, ob die Stelle in diesen Zusammenhang einbezogen werden darf oder nicht. Deutlich ist ihre Tätigkeit schon Ascl. 38, 27[4], wo der Kosmos als *δεξαμενή* der Ideen bezeichnet wird, die Physis als die, welche per species imaginans mundum per quattuor elementa[5] ad caelum

[1] Bei einigen Gnostikern, den Kainiten, hatte die *ὑστέρα* einen besonderen Sinn, wie es scheint, bei theurgischen Operationen; so berichtet Eirenaios I 31, 2: dissolvere opera Hysterae adhortantur. Hysteram autem fabricatorem caeli et terrae vocant etc.; vgl. Epiphan. adv. haer. 38, 2; s. auch Schmidt, *Texte und Untersuchungen* VIII (1892) 578.

[2] Speziell *μήτρα* wird öfter metonymisch von Philon gebraucht, z. B. leg. alleg. III 180 f.; allerdings auf die Erde angewandt, wird das Bild aetern. m. 21, 13 C verworfen. Umgekehrt kommt die Vergleichung aber vor, wie ebd. 22, 12: *σπείροντος μὲν εἰς μήτραν ἀνδρὸς ὡς εἰς ἄρουραν.*

[3] P. X 1: *ἡ μὲν γὰρ φύσεως καὶ αὐξήσεώς ἐστι προσηγορία, ἅπερ ἐστὶ περὶ τὰ μεταβλητὰ καὶ ἀμετάβλητα καὶ κινητὰ καὶ ἀκίνητα, τουτέστι τὰ θεῖά τε καὶ ἀνθρώπεια.*

[4] Während auf der anderen Seite wieder nicht klar ist, was Ascl. 56, 19 heißen soll: ego enim et naturam et sensum et mundum dico in se continere naturam et nata omnia conservare.

[5] vgl. P. X 22, wo von einer Mehrzahl von *φύσεις* die Rede ist, welche *διὰ τῶν στοιχείων* wirken. Diese *φύσεις* sind *καθάπερ ἀκτῖνες θεοῦ*. Nach Hermes b. Cyrill c. Jul. II 588 B sondert die Physis die Elemente des Chaos.

usque perducit cuncta dei iussibus placitura. Die Physis sät ihren Samen aus, bewegt alles, schafft, zeugt, gestaltet alles durch die bewegliche Materie (Stob. I 289, 21). So gehört es denn auch zu den Aufgaben des Menschen, die *ἐνέργεια φύσεως* zu erkennen. In diesen Stellen scheint schon die Vermenschlichung oder Vergöttlichung des Begriffes vollzogen. Mit aller Deutlichkeit ist das P. I 14 geschehen, wo der *Ἄνθρωπος* sich mit der Physis, d. i. der sublunaren Welt, paart und mit ihr Kinder zeugt, oder in der *Κόρη κόσμου* (Stob. I 388, 14), wo Gott sie als Schöpferin ins Dasein ruft. Um ihr Amt zu erfüllen, gesellt sie sich dem Ponos und bringt als Tochter die Heuresis hervor. An einer anderen Stelle lernen wir sie sogar als Schöpferin und Herrin der Seelen kennen (Stob. I 464, 7).

Der Begriff der Physis geht bis in die ältesten Zeiten griechischer Philosophie zurück. Schon damals fiel *φύσις* mit der *γένεσις* zusammen [1]. Es gibt auch nichts, was mehr zur Personifikation gereizt hätte. So hat sie schon Herakleitos personifiziert [2], und bereits bei den Orphikern treffen wir Vorstellungen über sie an, die sich in nichts von den hermetischen unterscheiden. Sie ist ihr schöpferisches Prinzip, das sie sich zugleich als *ζῳογόνος θεά* vorstellen (Hardy, s. unten, 9, 1). Ihr ist der 10. orphische Hymnus gewidmet, in dem sie als *πατήρ, τροφὸς ἠδὲ τιθήνη*, als *πολυμήχανος μήτηρ, παντοτεχνὴς πλάστειρα, παντοκράτειρα* gefeiert wird, ja sie begegnet bei ihnen schon als Quelle der Seelen [3]. Für Platon ist sie der einzig reale Grund der Erscheinungen des Lebens, die Wurzel aller Tätigkeit (Hardy 119), das gesetzmäßige Geschehen im All und all seinen Teilen (ebd. 163), auch ist sie personifiziert [4]. Für Aristoteles ist sie *ἀρχὴ κινήσεως* [5], das innere Prinzip der Tätigkeit, der Zweckgedanke, die immanente

---

[1] Hardy, *Der Begriff der Physis*, München 1884, 34.

[2] Wilamowitz in der Vorrede zu den Eumeniden, *Griechische Tragödien* II [6], Berl. 1910, 213.

[3] Eisler, *Weltenmantel* 617, 5.

[4] Tim. 83 E. Für die Bedeutungen der *φύσις* bei Platon s. noch Lewis Campbell, *The Republic of Plato* 1894 I 317; A. Benn, *The Idea of Nature by Plato*, Arch. f. Gesch. Philos. IX 24, eine Wiederholung bei Rivaud, *Le problème du devenir*, Paris 1905, 342.

[5] Aët. I 3, 1 (Doxogr. 274, 24), Ar. Did. fr. 2 (ebd. 448, 1).

Vorsehung, welche alles bildet, recht ordnet und verteilt; sie schreitet durch alle Reiche der Weltwesen ohne Unterbrechung vom niedrigsten pflanzlichen bis zum höchsten tierischen einheitlich fort. Natürlich sind so auch mit ihr anthropomorphe Vorstellungen verbunden, ja sie ist zuweilen nur ein anderer Name für die in der Welt wirkende Gottheit, die manchmal neben ihr genannt oder mit ihr direkt identifiziert wird [1]. Nach der Lehre der Stoa ist die *φύσις* eine *ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη;* sie schafft und vollendet alles auf Erden, sie hält den Kosmos zusammen (Diog. L. VII 148), sie wird geradezu dem *λόγος* gleichgesetzt (Aët. I 28, 3, Doxogr. 323 b 23), für Poseidonios kommt sie gleich nach Gott (ebd. 5, D. 324, 5), ja sie ist mit Gott wesenseinheitlich [2]. Bei Philon begegnet diese Allschöpferin außerordentlich häufig [3]. Auch die Neupythagoreer kennen den hypostasierten Begriff [4]. Die Vorstellungen von der Physis finden sich ferner in den oracula chaldaica (W. Kroll 29. 36), die man auch für die Ansicht von der Natur als Quelle der Seelen ansprechen kann [5]. Selbstverständlich ist diese Abstraktion genau wie Heuresis, Phobos, Sige und dgl. auch in der sonstigen Gnosis beliebt [6]. Es ist ferner für den immer weiter

---

[1] Hardy 198. 200. 204. 205. 206. 212. 215; Baeumker, *Das Problem der Materie* 256 f.; v. Hertling, *Materie und Form bei Aristoteles,* Bonn 1871, 76 u. 96 f.

[2] Norden, *Agn. Theos* 242. Hierhin gehört auch die Inschrift aus Halikarnaß bei Wendland, *Kultur* [2] 410.

[3] opif. m. 67. 44, opif. m. 133, aetern. m. 22, 5 C (29, 7); 22, 4. 8; 12, 12; 18, 11. 17; 19, 7; 24, 11; 39, 8, decal. 41, sacr. Abel 98, spec. leg. I 266, III 136.

[4] Cicero senect. 40; carmen aureum 64 (Mull. I 198).

[5] W. Kroll 28; Eisler *a. a. O.* 617, 5.

[6] Dieterich, *Abraxas* 86; vgl. Deubner b. Roscher III 2091. Für die merkwürdige Anschauung der Naassener s. Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen* 106 ff.; *Poimandres* 86 f.; Eisler, *Weltenmantel,* Index s. v. *φύσις ἐπτάστολος*. Erwähnt muß auch die Auffassung der Isis als *Φύσις* werden, z. B. b. Plut. Is. et Os. 53, Athenag. Apol. c. 22 p. 140, 12 G. Siehe darüber Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen* 106, *Poimandres* 44. Bei Lyd. mens. p. 78, 20 W deuten nach einem offenbar gefälschten Zitat *οἱ περὶ Ἐπιμενίδην* die beiden Dioskuren folgendermaßen: *τὸν μὲν Αἰῶνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ Φύσιν ὡς δυάδα.* Die Physis ist hier das rezeptive Element. Beide sind wohl Hypostasen des höchsten Gottes. Auf diese Stelle werde ich durch Herrn Prof. Bousset aufmerksam.

greifenden Strom der Anschauung bezeichnend, wenn z. B. Vettios Valens den Markos (VII 5, 293, 25 K) bei Helios, Selene, den fünf Planeten, *Φύσιν τε καὶ Πρόνοιαν καὶ τὰ τέσσαρα Στοιχεῖα* beschwört.

---

4. Kap. Kosmogonien

im I. III. XI. VIII. Traktate des Poimandres, in der *Κόρη κόσμου* und den Fragmenten bei Cyrill.

Wir wenden uns nunmehr den eigentlichen Kosmogonien zu, von denen uns verhältnismäßig oft bei Hermes berichtet wird, und beginnen mit der Geheimlehre, welche der Poimandres seinem Propheten gibt oder vielmehr ihn selbst schauen läßt.

Im Anfange war das Licht, d. h. *ὁ Νοῦς ὁ θεός*[1], und es war die Finsternis[2], die Materie, von der man nicht weiß, woher sie gekommen ist. Gott Sohn, der Logos, steigt zu ihr hinab, und sogleich ordnen sich in ihr die Elemente. Ähnlich wie in einem von Cyrill überlieferten kosmogonischen Fragmente des Hermes[3]

---

[1] *τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐγώ εἰμι Νοῦς, ὁ σὸς θεός.* Diese häufige Formel *ἐγώ εἰμι* . . . erweist als orientalisch Norden, *Agn. Theos* 190.

[2] Der Anfang der Kosmogonie: *ὁρῶ θέαν ἀόριστον, φῶς δὲ πάντα γεγενημένα εὔδιόν τε καὶ ἱλαρόν — καὶ μετ' ὀλίγον σκότος κατωφερὲς ἦν ἐν μέρει γεγενημένον φοβερόν τε καὶ στυγνόν κτλ.* erinnert an die kosmogonischen Phantasien der gnostischen Nikolaiten, der Sethianer und des phönizischen Sanchuniathon. Zugleich wird hier, wie schon gesagt, der ursprüngliche gnostische Dualismus zwischen einer Welt des Lichts und der Finsternis ganz deutlich; s. Bousset, *Gnosis* 113 f.

[3] Nur wird da auf Gottes Geheiß an seinen Logos von der *φύσις* das *πῦρ* emporgezogen. Der Text ist nicht ganz klar, Cyrill c. Jul. II 588 B: *ὁ δὲ πάντων κύριος εὐθέως ἐφώνησε τῷ ἑαυτοῦ ἁγίῳ καὶ νοητῷ καὶ δημιουργικῷ Λόγῳ· ἔστω ἥλιος, καὶ ἅμα τῷ φάναι τὸ πῦρ τῆς φύσεως ἀνωφεροῦς ἐχόμενον, λέγω δὴ τὸ ἄκρατον καὶ φωτεινότατον καὶ δραστικώτερον καὶ γονιμώτερον, ἐπεσπάσατο ἡ φύσις τῷ ἑαυτῆς πνεύματι καὶ ἤγειρεν εἰς ὕψος ἀπὸ ὕδατος.* Man zweifelt, ob *λόγος* als Person zu fassen ist. Es scheint deutlich die Schöpfung durch Gottes Wort vorzuliegen, von der später die Rede sein wird. Der Logos als Persönlichkeit aber sieht sehr wie ein Fremdkörper aus. Er ist hier ganz bedeutungslos und wohl nur des Zusammenhanges wegen, in dem es sich um ihn als Schöpfer handelt, eingefügt oder ausgestaltet. Dann läge eine Fälschung vor, da gerade dies als Beweisstück fungiert. Daß es tatsächlich so ist, wird durch die einfachere Redeweise nahegelegt, die uns zufällig noch erhalten ist,

eilt das Feuer zur höchsten Höhe, die Luft[1] folgt ihm, sodaß sie gleichsam aufgehängt ist zwischen dem Feuer auf der einen Seite und auf der anderen zwischen Erde und Wasser, die, einstweilen noch ungetrennt, vom Logos getrennt werden[2]. Der Prophet sieht im Geiste das *ἀρχέτυπον εἶδος* der Welt, das *φῶς*, d. i. die Vernunft, *δυνάμεσιν ἀναριθμήτοις ὂν καὶ κόσμον ἀπεριόριστον γεγενημένον καὶ περιίσχεσθαι τὸ πῦρ δυνάμει μεγίστῃ καὶ στάσιν ἐσχηκέναι κρατούμενον.* Eine ähnliche Vorstellung wie in den letzten Worten ist, um das gleich zu erledigen, bei den Stoikern zu finden, die der Ansicht waren, daß die äußeren und

---

P. I 18: *ὁ δὲ θεὸς εὐθὺς εἶπεν ἁγίῳ λόγῳ· αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει κτλ.*, wo sie ganz unanstößig ist. Daß dies hermetische Zitat künstlich zusammengesetzt ist, geht aus einem weiteren Bestandteile hervor, den man offen legen kann. Man vergleiche nur den Text des Poimandres 5: *λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος· κοῦφον δὲ ἦν καὶ ὀξὺ δραστικόν τε ἅμα.* Im Poimandres fehlt eigentlich nur die Aktion der Physis. Sonst sind gedankliche und formale Übereinstimmungen da. Auch der so stark an die Genesis anklingende Gedanke, daß dem Worte Gottes sogleich die Erfüllung folge, ist öfters bei Hermes belegt, so u. a. in der *Κόρη κόσμου*, die auch die *φύσις* kennt, z. B. Stob. I 388, 14. 20; 412, 13. 25.

[1] Es mag hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß Hermes zuweilen *ἀήρ* und *πνεῦμα* nicht unterscheidet, so XII 14: *ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχή, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός . . . ὁ δὲ ἀὴρ περὶ τὴν ὕλην.* Fast wörtlich dasselbe steht V 11. Daß es sich hier um eine stoische Lehre handelt, sieht man schon an den Unterscheidungen, die nach der Feinheit, nicht nach der Wesensverschiedenheit gemacht werden. Für diese Lehre hat W. Kroll, *oracula chald.* 34 Material zusammengetragen. Man beachte wieder das Bestreben nach Herstellung von Stufenfolgen. Das Wort *λεπτομερής* steht hier am rechten Platze, Aristoteles hat es speziell für den Äther gebraucht; vgl. Boll, *Studien über Cl. Ptol.* 76. Es ist aber auch sonst gebräuchlich, besonders zur Bezeichnung der Atome, s. Diels, *Doxographi*, Index s. v., *Elementum* 37. — *ἀήρ* statt *πνεῦμα* liegt jedenfalls vor Ascl. 54, 16: aer vero organum est vel machina omnium, per quem omnia fiunt. — Für die Luft gebraucht Hermes gern das Wort *περιέχον*, z. B. Stob. ecl. I 401, 16. 402, 21. 406, 23. 407, 10. 412, 15. Dies Wort ist ja sehr gebräuchlich. Wie sehr es verbraucht gewesen sein muß, zeigt der Londoner Papyrus 121, 508: *χαῖρε τὸ περιέχον ὅ ἐστιν γῆ καὶ οὐρανός.*

[2] Die aber später natürlich so getrennt gedacht sind, daß man XI 7 von der Erde sagen kann: *τήν τε γῆν μέσην τοῦ παντὸς ὑποστάθμην τοῦ καλοῦ κόσμου ἱδρυμένην, τροφὸν καὶ τιθήνην τῶν ἐπιγείων.* Zu *ὑποστάθμην* vergleiche den stoischen Bericht in der gleich aus Diogenes L. zu zitierenden Stelle, zu *τροφόν* und *τιθήνην* s. P. XII 17 u. Plat. Tim. 49 A.

himmlischen Teile der kugelgestaltigen Welt auf die inneren Teile drückten, ja sie hielten überhaupt dafür, daß das kraftbegabte *πνεῦμα* die ganze Welt zusammenhalte. Im Poimandres scheint die Ansicht so gestaltet, daß auch die äußeren Teile von Gott oder einer seiner Kräfte zusammengehalten werden, eine Rolle, die sonst wohl der Aion spielt [1].

Daß das Feuer die letzte Stelle im Weltenraume einnehme, daß es die ganze Welt wie eine Hülle umgebe, davon waren schon die Pythagoreer überzeugt [2], und Platon dachte im Timaios dasselbe, wie er denn überhaupt über die Reihenfolge der Elemente Ähnliches wie Hermes lehrt (32 B). Hauptsächlich ist es aber von den Stoikern und darunter besonders von Poseidonios bekannt, daß sie, vorzüglich wohl im Anschluß an die aristotelische Anordnung der Elemente im Weltenraum [3], die Teile des Kosmos um die Erde geordnet hatten zu Regionen des Wassers, der Luft, des Feuers [4], woran dann wieder die Lehre Philons [5] und anderer anschließt. Ähnliche Lehren sind auch bei den *Χαλδαῖοι* und im Mithraskulte nachzuweisen [6]. Dies nur zur allgemeinen Orientierung.

---

[1] S. die Worte des Augurn Messalla b. Macrob. sat. I 9, 14: qui de Jano, d. i. der Aion (Reitzenstein, *Poim.* 274), ita incipit: qui cuncta fingit eademque regit, aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem copulavit circumdato caelo, quae vis caeli maxima duas dispares vires colligavit.

[2] z. B. Philolaos b. Stob. ecl. I 196, 20, Doxogr. 336, 20, FVS.[3] 306, 8; vgl. 314, 12.

[3] Boll, *Studien über Cl. Ptolem.* 154 unten.

[4] z. B. Diog. L. VII 137: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ* (vom Weltfeuer verschieden), *ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν τῷ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων, μεθ' ἣν τὸν ἀέρα, εἶτα τὸ ὕδωρ, ὑποστάθμην δὲ πάντων τὴν γῆν μέσην ἁπάντων οὖσαν.* Die Anordnung ist vor allem poseidonisch, vgl. *π. κόσμου* 392 b 35 (charakteristisch ist hier die Ineinanderschachtelung der einzelnen Teile), Manil. I 137 ff., Stob. ecl. I 284, 12 ff., Gronau, *Pos. als Quelle für Bas. Hexahemeros* 57, 1.

[5] fuga et inv. 110: *ἐνδύεται δ' ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον, γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται*, s. auch plant. 3. Die Verteilung der Elemente *γῆ* — *ὕδωρ* — *ἀήρ* — *πῦρ* (*γῆ* und *ὕδωρ* beide, speziell die *γῆ*, als *θεμέλιοι* bezeichnet) begegnet noch öfter, z. B. quis rer. div. 134 aetern. m. 35, 1, de mundo 1 p. 603 M, 11 p. 613 M.

[6] Cumont, *Mysterien des Mithra* 102 ff.

Von den Elementen werden wir an anderer Stelle ausführlicher zu sprechen haben.

Indes die Welt, von der bislang die Rede war, besteht nur in der Idee, die Elemente der sichtbaren Welt sind, wie uns schon bekannt ist, entstanden *ἐκ Βουλῆς θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο, κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.* Also nicht Gott selbst, sondern seine personifizierten, von ihm getrennten Teile oder Kräfte werden als wirkend gedacht. Eine ähnliche, freilich nicht in allen Stücken übereinstimmende Erzählung gibt uns Philon ebr. 30, wo er als Vater des Alls den Weltschöpfer bezeichnet, *μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος Ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἔσπειρε γένεσιν, ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον* [1].

Doch fahren wir in der Schilderung der Kosmogonie fort: *ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυς ὤν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων* [2], *ἀπεκύησε ἕτερον Νοῦν δημιουργόν,* den Gott des Feuers und der Luft, der die sieben Sphären schuf, welche die *εἱμαρμένη* bewirken. Der Logos aber kehrte aus Wasser und Erde zurück und vereinigte sich mit dem Demiurgen Nus [3]. Beide bewirkten die Umdrehung der Sphären [4]. Durch ihre *περιφορά* brachten die Sphären, wie wir das öfter, am deutlichsten III 3, hören, die niedrigen Lebewesen hervor [5]. Der erste Nus schuf dann aus

---

[1] Für die *Βουλή* Gottes ist hier die *Ἐπιστήμη* eingetreten; daß der Demiurgos nach philonischer und hermetischer Lehre der Logos ist, haben wir früher gesehen. Die Hypostasierung der *ἐπιστήμη* geht auf jüdische Spekulation zurück; für sie und die Trias Vater, Mutter, Sohn vgl. Usener, *Dreiheit* 41 und oben S. 71.

[2] Die Prädikationen sind schon behandelt. Nachgetragen sei noch, daß Leben und Licht Korrelatbegriffe für das Jenseits und die Seligkeit in der jüdischen Apokalyptik geworden sind, s. Bousset, *Religion des Judentums* [2] 318, Volz, *Jüdische Eschatologie* 328.

[3] Über die Rolle der beiden und die Verlegenheitsauskunft, nach der sie zusammenwirken müssen, sei auf das oben S. 60 Gesagte verwiesen.

[4] s. hierzu Ar. Didym. fr. phys. 9 (Doxogr. 450, 14): *Ἀριστοτέλους ὅσας δὲ εἶναι τὰς σφαίρας, τοσούτους ὑπάρχειν καὶ τοὺς κινοῦντας θεοὺς ταύτας, ὧν μέγιστον τὸν πάσας περιέχοντα, ζῷον ὄντα λογικὸν καὶ μακάριον, συνεκτικὸν καὶ προνοητικὸν τῶν οὐρανίων.*

[5] I 11: *ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς θέλει ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν*

sich *τὸν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου*, der, sei es auf Wunsch des Vaters, sei es freiwillig, das ist nicht klar, in die Sphäre des Demiurgen hinabstieg, wo die Planeten einzeln ihm von ihrem Wesen mitteilten. Dann zerriß er den Kreis der Sphären [1] und erschien der darunter liegenden Physis [2]. Und als er im Wasser sein Bild sah, stieg er in die vernunftlose Natur hinunter und vereinte sich mit ihr. So wurde der Anthropos ein *ἐναρμόνιος δοῦλος*, und die Physis, von ihm, der das Wesen der sieben Planeten in sich trug, schwanger geworden, gebar sieben zweigeschlechtige Wesen, die Gott nach Ablauf einer Weltperiode, welche Hermes, darin Herakleitos und anderen folgend, annimmt, in Mann und Weib auflöste. Seit dem Fall des Anthropos stehen jedenfalls alle Menschen unter der Schicksalsgewalt der Sterne.

Daß die Kosmogonie ganz mit gnostischem Geiste durchtränkt ist, sieht man auf den ersten Blick, ist auch schon öfter ausgesprochen worden [3]. Bei den Gnostikern ist Gott, von dem man nichts Bestimmtes aussagen darf, der jedenfalls frei von jeder Berührung mit der Materie ist, der durch und durch fehlerhaften Materie scharf gegenübergestellt, und im Brennpunkt aller Betrachtung steht, was auch bei Hermes genau genommen der Fall ist, die Untersuchung, wie denn der Geist, das göttliche und reine Feuer, in diese Welt der unreinen Materie gelangt, und wie eine Befreiung aus ihr möglich sei. Jedenfalls — das ist ein allbekannter hellenistischer Gedanke — durfte Gott nicht in Berührung mit der Materie treten; dafür hat er seinen Demiurgen [4].

στοιχείων ζῷα ἤνεγκεν ἄλογα. So zu schreiben nach Zielinski, *Arch. f. Relig.* VIII (1905) 337, der die Textgestaltung Reitzensteins unter Berufung auf III 3, IX 5. 7 verwirft: „Die einzelnen Planetengötter schaffen die einzelnen Pflanzen und Tiere. Das ist die kosmogonische Grundlage der astrologischen Zoologie und Botanik; vgl. Bouché-Leclercq 317 f. Auch in der *Κόρη κόσμου* finden wir ihn (386, 7 ff.). . . . Angeführt ist die Idee der Astrozoologie — Botanik und — Mineralogie in den hermetischen *Κυρανίδες*."

[1] Die fragliche Stelle ist auch hier nicht ganz klar.

[2] Ähnlich so die Lehre Plotins von der Weltseele, Zeller III 2 [4] 606. Übrigens vgl. zu dieser Stelle Ménard, *Hermès Trismégiste* [2], Paris 1868, 85.

[3] Bousset, *G. G. A.* 1905, 710 f. macht auf die Kosmogonie des slavischen Henochbuches aufmerksam, die aus demselben Milieu wie der Poimandres stamme.

[4] Allemal, wo dieses aus Platon entlehnte Wort für den zweiten Gott

Er selbst ist, wie Numenios b. Euseb. pr. ev. XI 18, 4 sagt, *ἀργὸς τῶν ἔργων ξυμπάντων;* der zweite Gott aber, nur *μετουσίᾳ τοῦ πρώτου* gut, wendet, obwohl er den ersten anschaut, dennoch wie der Anthropos des Poimandres gleichzeitig seinen Blick auf die Materie und wird in sie mithineingezogen. Daß auch Philon vom höchsten Gott die Schöpfertätigkeit ferngehalten und sie dem Logos oder ganz allein den *δυνάμεις* Gottes[1] zugewiesen hat, ist uns nicht mehr fremd. Es handelt sich eigentlich immer um die Rolle des platonischen Weltschöpfers, wie er uns im Timaios erscheint, nur daß infolge der Verfeinerung des Gottesbegriffes der Demiurg von Gott getrennt ist. Das Merkwürdige bei Hermes ist nur, daß ihm drei verschiedene Fassungen für diesen *δεύτερος θεός* vorlagen; sich für ein System zu entscheiden, zwei andere fahren zu lassen, oder alle drei halbwegs vernünftig zu vereinen[2], dazu fehlte es an schöpferischer Originalität; so sind denn eben nach echter Kompilatorenmanier die drei *δεύτεροι θεοί* nebeneinander gelassen, und das Schöpferamt ist oberflächlich zwischen Nus, Logos und Anthropos geteilt.

Daß die Welt und alles in ihr wie ein Lebewesen gezeugt wird[3], ist echt griechisch empfunden. Die Griechen konnten sich nicht wie die Anhänger des Zoroaster und die Juden die Welt durch Schöpferwort ins Dasein gerufen denken. Sie pflegen daher an geschlechtlichen Zeugungen sich die Schöpfung klarzumachen. Die alten Theogonien kennen ja nur dies, und noch ein Mann wie Poseidonios benutzt in üblicher Weise die Vorstellung vom *ἱερὸς*

---

vorkommt, wird man geneigt sein, gnostischen Einfluß zu vermuten. Zu der Ansicht oben vgl. etwa die der Mandäer, nach der Gott die Welt nach seinem Plane, Wort und Willen nur von einem durch ihn beauftragten und bevollmächtigten reinen Gesandten schaffen läßt. Brandt, *Die Mandäische Religion* 46.

[1] conf. ling. 172: *διὰ τούτων τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον, ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς, ὥσπερ οὗτος σώμασιν ὁρατοῖς*, vgl. mut. nom. 30 f. u. ö.

[2] Es müßte doch wenigstens die gnostische Syzygienlehre nahe liegen, trotzdem gehen alle drei aus Gott selbst hervor.

[3] Einmal, XI 14, findet sich allerdings auch eine Polemik gegen die auch besonders gnostische Anschauung von der Entstehung der Welt durch Zeugung von seiten Gottes: *οὐκ ἐκείνῳ τοῦτο ὅμοιον, ἐκεῖνος ἄρα οὐχ ἥδεται.*

γάμος des Zeus und der Hera zu naturphilosophischer Deutung[1]. Den Mythos von der Entstehung der Menschen werden wir in einem späteren Kapitel zu betrachten haben. Es sei hier nur schon darauf aufmerksam gemacht, daß eine Reihe alter griechischer Motive vorliegt, so die Entstehung der Menschen aus der Physis unter Beiwirkung eines göttlichen Wesens, die sieben Urmenschen und deren Doppelgeschlechtigkeit. Reminiscenzen alter Mythen sind überrankt von gnostischen Gedanken und Erfindungen, die daneben auch wohl ganz selbständig auftreten, jedenfalls dem Ganzen jenes fremde, eigenartige Kolorit geben. Soviel zur allgemeinen Beurteilung der Kosmogonie. Auf Einzelheiten können wir uns nicht einlassen, müssen uns vielmehr mit den Hauptlinien dieses Mosaikwerkes begnügen.

Eine zweite Kosmogonie ist im kurzen dritten Dialog gegeben. Sie rückt uns einmal das innige Verhältnis hermetischer Schriften zum Judentum in klares Licht. Gott ist *ἀρχὴ τῶν ὄντων, νοῦς, φύσις, ὕλη*[2], Anfang, Ende, Alles. *ἦν γὰρ σκότος ἄπειρον ἐν ἀβύσσῳ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα λεπτὸν νοερόν, δυνάμει θείᾳ ὄντα ἐν χάει. ἀνείθη δὲ φῶς ἅγιον.* Sogleich tritt uns die Poesie der Genesis vor die Seele: *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου. καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς* (1, 2). — Sodann sonderten sich aus der feuchten Substanz[3] die Elemente[4]. Unter Einwirkung des Feuers wurde das Leichte in die Höhe gehoben, das Schwere fand unten als feste Grundlage seinen Platz. Und der Himmel wurde sichtbar in sieben Kreisen und die Götter in ihrem Sternengewand mit all ihren Zeichen. Es wurden die Sterne gezählt mit ihren Göttern und das *περικύκλιον* wurde mit Luft umgeben, und jeder Gott führte seine Aufträge

---

[1] Besonderer Belege bedarf es hier wohl nicht. Man sehe etwa Lobeck, *Aglaophamus* 505 und Eisler, *Weltenmantel,* Index s. v. *ἱερὸς γάμος*, Binder, *Dio Chrys. und Posidonius* 68.

[2] Reitzenstein, *G. G. A.* 1911, 558 schreibt *φῶς* und *ὕλη*.

[3] *ὑπ᾽ ἄμμῳ*, was dabei steht, ändert Reitzenstein *a. a. O.* in *ὕφαμμα*, wegen des folgenden *τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ὑφ᾽ ὑγρᾷ ἄμμῳ* wohl mit Unrecht. Zu letzterem vgl. P. I 5.

[4] *καὶ θεοὶ πάντες καταδιαιροῦσι φύσεως ἐνσπόρου.* Das ist unverständlich. Reitzenstein schreibt, allerdings mit Bedenken, *καταδύντες ἐρῶσι.*

aus *διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως. καὶ ἐγένετο θηρία τετράποδα καὶ ἑρπετὰ καὶ ἔνυδρα καὶ πτηνὰ καὶ πᾶσα σπορὰ ἔνσπορος καὶ χόρτος*[1] *καὶ ἄνθους παντὸς χλόη*[2], womit man wieder die Worte der Genesis 1,11 zusammenhalten mag: *καὶ εἶπεν ὁ θεός· βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπόν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς*, 20: *καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἑρπετὰ ψυχῶν ζωσῶν καὶ πετεινὰ πετόμενα ἐπὶ τῆς γῆς* . . . 24: *ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος, τετράποδα καὶ ἑρπετὰ καὶ θηρία τῆς γῆς κατὰ γένος.*

Auch die Menschen wurden von den Gestirngöttern geschaffen, und zwar zur Erkenntnis Gottes und seiner Werke (vgl. IV 5), zur Beherrschung aller Dinge unter der Sonne, *εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει*[3] (vgl. I 18). Die

---

[1] Besonders das Wort *χόρτος* wiederholt sich immer im Schöpfungsbericht der Genesis 1, 11. 12. 29. 30; 2, 5.

[2] Die dann folgenden Worte: *τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντες* zieht Reitzenstein zu einem anderen Satze.

[3] Reitzenstein *a. a. O.* ändert an dieser Stelle den Text Partheys (32, 7) folgendermaßen: *τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν αὐτοῖς ἐσπερμοβόλουν τάς τε γενέσεις τῶν ἀνθρώπων καὶ πᾶσαν ἐν σαρκὶ ψυχὴν διὰ δρομήματος θεῶν ἐγκυκλίων τερατουργίας* <*ἔκτισαν*> *εἰς κατοπτείαν οὐρανοῦ καὶ δρομήματος οὐρανίων θεῶν καὶ ἔργων θείων καὶ φύσεως ἐνεργείας κτλ.* So laute der ursprüngliche Text, in den jetzt nach den Worten *τάς τε γενέσεις τῶν ἀνθρώπων* eine zweite Fassung aus der Schöpfungsgeschichte des Poimandres (P. I 18) eingelegt sei: *εἰς ἔργων θείων γνῶσιν καὶ φύσεως ἐνεργείας μαρτυρίαν καὶ πλῆθος ἀνθρώπων εἰς πάντων τῶν ὑπ' οὐρανὸν δεσποτείαν καὶ ἀγαθῶν ἐπίγνωσιν εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει.* Trotz der Wiederholung *τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων . . . καὶ πλῆθος ἀνθρώπων* will mir diese Interpolation nicht recht glaubhaft erscheinen. Was steht denn im Poimandres? *αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα· καὶ ἀναγνωρισάτω* <*ὁ*> *ἔννους* <*ἄνθρωπος*> *ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα καὶ πάντά τα ὄντα.* Man sieht, eine Wiederholung ist nur in den Worten *αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει κτλ.*, und die ist noch abgeändert. Das (*ἀναγνωρισάτω*) *πάντα τὰ ὄντα* klappt als ganz nebensächlich und störend hinterher, der Nachdruck liegt auf einem ganz anderen Gedanken. Entscheidend kommt hinzu, daß die Worte, die interpoliert sein sollen, z. T. gar nicht aus dem Poimandres ihr Licht empfangen, sondern direkt aus der Genesis, die nachweislich im ganzen dritten Traktat benutzt ist. Damit ist ihre Zugehörigkeit zum dritten Traktat erwiesen. Das Beachtenswerte ist nur, daß die Floskel *αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει κτλ.* auch im Poimandres verwandt ist. Das läßt sich auf dreierlei Weise erklären. Entweder liegt direkte Entlehnung aus der Bibel vor, oder

Anlehnung an die Bibelworte ist auch hier unverkennbar, so heißt es Genes. 1, 28 (s. auch 26): *αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.* — Die von den Gestirngöttern geschaffenen Menschen stehen natürlich auch unter deren Regiment: *ἄρχεται αὐτῶν τὸ βιῶσαί τε καὶ σοφισθῆναι πρὸς μοίραν δρομήματος κυκλίων θεῶν.* Es wird ein astrologischer Fatalismus angenommen. Ein Lieblingsgedanke im III. Traktat ist die Erwartung der Palingenesie für alles, was existiert, für *πᾶσα γένεσις ἐμψύχου σαρκὸς καὶ καρποῦ σπορᾶς καὶ πάσης τεχνουργίας.* Diese Wiedergeburt aller Dinge, die *ἀνάγκῃ καὶ ἀνανεώσει χρόνων* (so statt *θεῶν*) erfolgen wird, soll uns später noch einmal beschäftigen[1]. Auf Einzelheiten können wir uns auch hier nicht einlassen.

P. I hat sie aus P. III, was, da man P. I als recht spätes Stück ansehen darf, nicht überraschend wäre, was sich aber wegen der äußeren Form (P. I u. Genes. Imperativ, P. III Infinitiv) nicht empfiehlt. Sollte aber, was nicht wahrscheinlich ist, doch P. III jünger sein, so könnte schließlich auch eine Reminiscenz, die aber nicht Interpolation zu sein braucht, an P. I vorliegen. Jedenfalls beginnt P. III mit dieser Floskel oder an ihrem Schlusse ein Fremdkörper. Der Inhalt der folgenden Zeilen bringt inhaltlich gar nichts Neues, sondern nur eine gekünstelte Zerdehnung des vorher Gesagten, und dann bietet mir großen Anstoß *πᾶσαν ἐν σαρκὶ ψυχὴν διὰ δρομήματος θεῶν ἐγκυκλίων εἰς κτλ.*, was als Subjekt und Prädikat *οἱ ἐν ἄστροις θεοί*, d. h. *αἱ πλανῆται ἐσπερμολόγουν* über sich hat. Das paßt natürlich gar nicht zu dem *διὰ δρομήματος κτλ.*, ganz abgesehen davon, daß die grammatische Beziehung der letzteren Worte, wenn wir bei den überlieferten vorhergehenden Satzgliedern bleiben, ganz unklar geworden ist. Dies stößt mich weit mehr als es die Wiederholung *τὰς γενέσεις τῶν . . . καὶ πλῆθος ἀνθρώπων* tut. Vielleicht wäre also zu überlegen, ob nicht von *εἰς τὸ αὐξάνεσθαι* oder *καὶ πᾶσαν ἐν σαρκὶ ψυχήν* ab ein Einschiebsel, das bis S. 33, 2 reichen würde, anzusetzen ist. An sich ist die Erörterung dieser Frage für unsere Untersuchung gleichgültig. Für die Floskel *πᾶσα ἐν σαρκὶ ψυχή*, die so sehr an den großen Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* in der paulinischen Theologie anklingt, vgl. etwa Bonhöffer, *Epiktet und das N. T.*, Gießen 1911, 160. 50 67f. 188. Bei der Verbindung der beiden Begriffe braucht allerdings nicht immer ein Gegensatz vorzuliegen, s. Reitzenstein, G. G. A. 1911, 541. Bei Hermes muß man aber wegen der nahen Beziehung zu den Gestirngöttern, die eben den Gegensatz zwischen Leib und Seele stark hervortreten lassen, doch vielleicht eine derartige Beziehung annehmen. Keinesfalls liegt III 4 ein Gegensatz vor: *πᾶσα γένεσις ἐμψύχου σαρκός.*

[1] Man denkt dabei sogleich an stoische Lehre, die man auch in dem

An diesen Bericht schließen sich am besten ein paar weitere von Cyrill c. Jul. II p. 588 erhaltene kosmogonische Fragmente an. Den Einfluß der Genesis [1] verrät, wie jeder sofort sieht, das folgende: *ὁ πάντων δημιουργὸς καὶ κύριος ἐφώνησεν οὕτως· ἔστω γῆ καὶ φανήτω στερέωμα, καὶ εὐθέως ἀρχὴ τῆς δημιουργίας γῆ ἐγένετο.* Nach einem anderen Fragmente aus dem *λόγος πρὸς Ἀσκληπιόν* stellt sich das Erscheinen der Erde etwas anders dar. Sie entstand *κατὰ τάξιν* (?) *καὶ ἀναξήρανσιν . . . καὶ τῶν πολλῶν ὑδάτων κελευσθέντων ἀπὸ τοῦ εἰς ἑαυτὰ ἀναχωρῆσαι, ἐφάνη ὅλη ἡ γῆ ἔμπηλος καὶ τρέμουσα· ἡλίου δὲ λοιπὸν ἀναλάμψαντος καὶ ἀδιαλείπτως διακαίοντος καὶ ξηραίνοντος ἡ γῆ ἐστηρίζετο ἐν τοῖς ὕδασιν, ἐμπεριεχομένη ὑπὸ τοῦ ὕδατος.* Hier kann man ganz deutlich zwei verschiedene Anklänge fassen. Der erste ist Gen. 1, 9: *καὶ εἶπεν ὁ θεός· συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν, καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά,* 10: *καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν.* Das zweite Motiv ist aus der Kosmogonie der *Κόρη κόσμου,* von der wir gleich zu sprechen haben. Der Anklang ist ganz deutlich: *κραδαινομένη ἔτι γῆ ἡλίου λάμψαντος ἐπάγη* [2]. Ein weiteres, demselben Traktate angehöriges Fragment über die Entstehung der Sonne sagt nur, daß sie auf Veranlassung Gottes durch den Logos geschaffen sei [3].

Die nächste kosmogonische Theorie, die sich im XI. Traktate findet, setzen wir der Einfachheit wegen gleich im Texte her:

Gott ist *ὁ αἰών, ὁ κόσμος, ὁ χρόνος, ἡ γένεσις.* (2) *ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ τὸν χρόνον, ὁ χρόνος δὲ τὴν γένεσιν. τοῦ δὲ θεοῦ ὥσπερ*

σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας und dem so häufigen Bilde vom Samen wiedererkennen möchte. Doch s. Bousset, *Theol. Rundschau* XVI (1913) 146. Erinnert sei an Genes. 1, 29: *καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν πάντα χόρτον σπόριμον σπεῖρον σπέρμα, ὅ ἐστιν ἐπάνω πάσης τῆς γῆς, καὶ πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρπὸν σπέρματος σπορίμου, ὑμῖν ἔσται εἰς βρῶσιν.* s. auch 1, 11.

[1] Man sehe nur Gen 1, 6: *καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος . . . καὶ ἐγένετο οὕτως.*

[2] Man achte besonders auf *τρέμουσα* und *κραδαινομένη.*

[3] *καὶ εἶπεν Ὄσιρις· ὦ τρισμέγιστε ἀγαθὸς δαίμων, ἡλίου γένναν βούλει ἡμῖν καταλέξαι, πόθεν ἐφάνη; ἐφάνη προνοίᾳ [τοῦ ἡλίου ἀπὸ] τοῦ πάντων δεσπότου. ἔστι δὲ ἡ γένησις τοῦ ἡλίου [ἀπὸ τοῦ πάντων δεσπότου] διὰ τοῦ ἁγίου καὶ δημιουργικοῦ Λόγου αὐτοῦ γενομένη.* Der *ἅγιος Λόγος* als Person lautet mir stark christlich. Vielleicht ist *λόγος* nur als Begriff zu fassen, oder es gilt auch hier das oben S. 133, 3 Gesagte.

οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία][1]*, ἡ σοφία, τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης, τοῦ δὲ κόσμου ἡ τάξις, τοῦ δὲ χρόνου ἡ μεταβολή, τῆς δὲ γενέσεως ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος. ἐνέργειαι δὲ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ ψυχή, τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία, τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις, τοῦ δὲ χρόνου αὔξησις καὶ μείωσις, τῆς δὲ γενέσεως ποιότης. ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ. καὶ ὁ μὲν αἰὼν ἕστηκεν περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος περαιοῦται ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ. πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰών, ὕλη δὲ ὁ κόσμος· δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰών, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος, γενόμενος οὔποτε καὶ ἀεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος. διὸ οὐδὲ φθαρήσεταί ποτε, αἰὼν γὰρ ἄφθαρτος, οὐδὲ ἀπολεῖταί τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου.*

Für die Stufenreihe *θεός — αἰών — κόσμος — χρόνος — γένεσις* vergleiche man, was oben bei der Ideenlehre über die Reihen gesagt ist. Dieselbe Abfolge kehrt Ascl. c. 30 ff. wieder: deus — aeternitas — mundus — caeleste tempus (*χρόνος*) — terrenum tempus (*γένεσις*)[2]. Es liegt im Grunde nur die Erweiterung des platonischen Gedankens aus Tim. 37 C vor, der sich auf das Schema bringen läßt *θεός — αἰών — οὐρανός — χρόνος*. Im übrigen ist uns in diesem Berichte schon vieles bekannt, anderes wird bei Gelegenheit auseinandergesetzt werden.

Dasselbe gilt von dem Berichte des VIII. Dialoges (§ 3 f.), in dem wir ebenfalls für die eigentliche Kosmogonie nicht viel lernen. Wir begnügen uns auch hier, nur der Vollständigkeit wegen, den zusammenhängenden Text wiederzugeben.

καὶ ὅσον ἦν τῆς ὕλης ὑποκείμενον[3] *ὑπ' αὐτόν, τὸ πᾶν ὁ πατὴρ σωματοποιήσας καὶ ὀγκώσας ἐποίησε σφαιροειδές, τοῦτο αὐτῷ τὸ ποιὸν περιθείς, οὖσαν καὶ αὐτὴν ἀθάνατον καὶ ἔχουσαν ἀίδιον τὴν ὑλότητα. πλήρης δὲ τῶν ἰδεῶν τὰ ποιὰ ὁ πατὴρ ἐγκατασπείρας τῇ σφαίρᾳ ὥσπερ ἐν ἄντρῳ κατέκλεισε, πάσῃ ποιότητι κοσμῆσαι βουλόμενος τὸ μετ' αὐτοῦ ποιόν· τῇ δὲ ἀθανασίᾳ περιβαλὼν τὸ πᾶν σῶμα, ἵνα μὴ ἡ ὕλη τῆς τούτου συστάσεως θελήσασα ἀποστῆναι διαλυθῇ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἀταξίαν. ὅτε γὰρ ἦν ἀσώματος ἡ ὕλη, ὦ τέκνον, ἄτακτος ἦν· ἔχει δὲ καὶ ἐνθάδε τὴν περὶ τὰ ἄλλα μικρὰ ποιὰ εἰλουμένην, τὸ τῆς αὐξήσεως καὶ τὸ τῆς μειώσεως, ὃ θάνατον οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν. αὕτη δὲ ἡ ἀταξία περὶ τὰ ἐπίγεια ζῷα γίνεται.* Dann verliert sich der Bericht in andere Fragen.

Neben dem ersten Traktat des Poimandres ist für unsere kosmogonischen Betrachtungen das von Stob. ecl. I 385 ff. über-

---

[1] Diese Worte werden von Zielinski *a. a. O.* 354 getilgt, sie stammen aus § 3.

[2] s. auch V 11: *ὕλης μὲν γὰρ τὸ λεπτομερέστερον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχή, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ ὁ θεός.* Vgl. auch Stellen wie XV 18.

[3] So schreiben Zielinski *a. a. O.* 361, 1 und W. Kroll statt *ἀποκείμενον.* Vgl. *Κόρη κόσμου* 385, 16.

lieferte Fragment der *Κόρη κόσμου* am ausgiebigsten. Freilich bereitet gerade dieses Stück besonders große Schwierigkeiten.

Gleich der Anfang schon scheint in ziemlicher Verwirrung zu sein. Mit dem Gegensatz des *ἐπικείμενον* zum *ὑποκείμενον*, des Himmels zur Materie [1] hebt es an. Der Himmel als das Superiore stattete aus und erfüllte die unter ihm liegenden Dinge [2]; *ἦν γὰρ ἄξιον θεωρίας ὁμοῦ καὶ ἀγωνίας ὁρᾶν οὐρανοῦ κάλλος θεῷ καταφανταζόμενον τῷ ἔτι ἀγνώστῳ* (vgl. oben S. 17), *πλουσίαν τε νυκτὸς σεμνότητα ἐλάττονι μὲν ἡλίου, ὀξεῖ δὲ προσφορουμένην φωτί, τῶν τε ἄλλων κατὰ μέρος κινουμένων ἐν οὐρανῷ μυστηρίων τακταῖς χρόνων κινήσεσι καὶ περιόδοις διά τινων κρυπτῶν ἀπορροιῶν τὰ κάτω συγκοσμούντων καὶ συναυξάντων* [3]. Solange Gott es wollte, war alles in *ἀγνωσίᾳ. ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ αὐγὴν ἣν εἶχεν ἐν στέρνοις πλείονα ταῖς τούτων ἐχαρίσατο διανοίαις, ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ἐπιθυμήσωσιν εὑρεῖν, εἶτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθῶσι* [4].

Noch aber war die Materie unfruchtbar und bewegungslos, *ἕως αὐτοὶ οἱ ἤδη περιπολεῖν τὸν οὐρανὸν κελευσθέντες θεοί*, das sind die Planeten, von denen nachher die Rede ist, *τῷ πάντων θεῷ βασιλεῖ προσελθόντες τὴν τῶν ὄντων ἡσυχίαν* — hier klingt die Vorstellung von dem wilden, ungeordneten *χάος* an — *ἀπήγγειλαν, καὶ ὅτι δέον ἐστὶ συγκοσμηθῆναι τὰ σύμπαντα καὶ τοῦτο, ὅτι οὐχ ἑτέρου τινός ἐστιν ἔργον ἢ αὐτοῦ. ταῦτα εἰπόντων ἐμειδίασεν ὁ θεὸς καὶ εἶπε Φύσιν εἶναι, καὶ θῆλυ πάγκαλον χρῆμα ἐκ τῆς φωνῆς αὐτοῦ προῆλθεν, ὃ καὶ θεωρήσαντες οἱ θεοὶ κατεπλάγησαν.* Gott gab ihr ihren Namen und den Auftrag schöpferisch tätig zu sein, *καὶ ταῦτα ἔτι εἰς τὸ περιέχον ἀτενίσας ἐφώνησεν· ἔστω πεπληρωμένος ὁ οὐρανὸς ἅπασιν ἀήρ τε καὶ αἰθήρ. εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἦν* [5]. *Φύσις* mit dem *Πόνος* vereint brachte die *Εὕρεσις* her-

---

[1] P. VIII 3 Anf. ist danach zu ändern, vgl. I 13: *τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός.*

[2] Zielinski meint 361, 1, die Verwirrung des Anfangs von 385, 16 — 386, 9, auf die wir nicht näher eingehen wollen, sei dadurch entstanden, daß die Schlußfolgerungen, welche die Superiorität des *ἐπικείμενον* erweisen, mit in die Darstellung verwoben seien.

[3] Wie aber der Himmel entstanden ist und die Planeten und jene anderen Geheimnisse, das wird nicht erklärt. Sie scheinen von Anfang an in Bewegung zu sein.

[4] Diesen Passus rechnet Zielinski schon zu der sog. Osirisversion, die nach ihm sich von 386, 10—388, 5 erstreckt und anorganisch neben der Kamephisversion steht. In der Tat stört ja die Offenbarungsgeschichte, die in jenem Einschiebsel erzählt wird, den Zusammenhang sehr. Ob man aber diese Version so einfach ausscheiden kann, wie es Zielinski 362 versucht, scheint mir etwas fraglich. Indes können wir auf diese Fragen hier nicht eingehen. Das muß genau untersuchen, wer einmal überhaupt die verschiedenen Schichten hermetischer Lehre scheidet. Nur die Berechtigung der Änderung 386, 13 *ἀνθρώποις* statt *θεοῖς*, die Zielinski zu machen sich genötigt sieht, möchte ich bestreiten. Die Aussagen von den *θεοί* sind ja gewiß merkwürdig, vertragen sich aber schließlich mit deren sonstiger Rolle.

[5] Was das für *ἅπαντα* sind, wissen wir einstweilen nicht. Man beachte jedenfalls wieder den Anklang an die Genesis.

vor. Gott selbst jedoch schuf, damit er nicht länger *ἀργὸν τὸν ὑπεράνω κόσμον* — also oberhalb des *περιέχον* — lasse, aus *πνεῦμα, πῦρ*[1] *νοερόν* und einigen unbekannten Stoffen die *ψύχωσις*, aus der er in 60 Abstufungen eine gewaltig große Anzahl von Seelen bildete, denen er in feierlicher Rede als Wirkungskreis *τὸ μετάρσιον τῆς ἄνω φύσεως* zuwies[2]. Er selbst mischte dann auch die übrigen, verwandten Elemente, Wasser und Erde, und unter geheimnisvollen Worte bildete er wie bei der Erschaffung der Seelen *τὰ ἀνθρωποειδῆ τῶν ζῴων*. Den Seelen jedoch trug er auf, aus dem Rest etwas einer jeden Ähnliches zu formen. *καὶ λαβὼν εὖ καὶ καλῶς τὸν ζῳδιακὸν συμφώνως ταῖς ψυχικαῖς κινήσεσι* — hier wird die astrale Natur der Seelen ganz deutlich — *διέταξε κόσμον πρὸς τοῖς ἀνθρωποειδέσι τῶν ζῳδιακῶν τὰ ἑξῆς ἀπαρτίσας οἷον ζῳδίοις*[3] *καὶ τὰς πανούργους ἐχαρίσατο δυνάμεις καὶ πάντεχνον πνεῦμα γεννητικὸν τῶν εἰς ἀεὶ μελλόντων ἔσεσθαι καθολικῶς πάντων.* Schließlich versprach er noch, den sichtbaren Körpern einen Geist und die *οὐσία ὁμοιογονίας* zu geben. Die Seelen nun schufen die Arten der Vögel, der Vierfüßler, der Fische und Schlangen[4]. Da sie aber, übermütig geworden, nicht in ihrem Wirkungskreise blieben, beschloß Gott, ihnen zur Strafe das *σύστημα* der Menschen[5] zu bilden. Von den sieben Planeten steuerte ein jeder etwas zur Schöpfung dieses neuen Geschlechtes bei[6], und Hermes nahm den Stoff, den die Seelen benutzt hatten, verdünnte ihn reichlich mit Wasser, damit das künftige Geschlecht nicht zu stark werde, und formte sodann den menschlichen Leib[7], in dem die Seelen ungeachtet ihrer bitteren Klagen Wohnung nehmen mußten. *Ἔρως* und *Ἀνάγκη*[8], die nach Gott die Herren

[1] vgl. P. I 16, wo von den 7 Planeten gesagt ist, daß sie aus *πῦρ* und *πνεῦμα* bestehen.

[2] Er nennt auch *τὰς τῶν ἤδη ὄντων φύσεις*; wen er damit meint, ist nicht zu ersehen.

[3] Was gemeint ist, ist mir ganz unklar.

[4] Zum Schöpferamt der Seelen vgl. P. I 8: die *βουλή* Gottes *κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν.*

[5] Über die Dublette der Menschenschöpfung s. Zielinski, *a. a. O.* 360.

[6] *ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως*, wie es P. I 13 (vgl. 16) heißt. Es kommt dabei zu einer Menge von Personifikationen, so sagt Selene 393, 15: *πεπαιδοποιηκέναι Φόβον καὶ Σιγὴν καὶ Ὕπνον καὶ τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι πανωφελῆ Μνήμην.* Diese Hypostasierungen sind etwas ganz Bekanntes. Einige wie Phobos, Hypnos, Eros sind ja auch schon uralt. So ist bereits bei Homer Phobos der Sohn des Ares und sein Wagenlenker. Eine interessante Verfolgung speziell dieser Personifikation durch Jahrhunderte hindurch findet sich bei Dieterich, *Abraxas* 86 ff. Wenn Helios sagt: *ἐπὶ πλέον λάμψω*, so muß er erst nachher sein volles Licht geschaffen haben; vgl. damit den Anfang 386, 4: *πλουσίαν τε νυκτὸς σεμνότητα ἐλάττονι μὲν ἡλίου, ὀξεῖ δὲ προσφορουμένην φωτί.*

[7] Hermes sagt dazu 394, 19: *ἔπλασα καὶ καλὸν ὑπῆρχε καὶ ἐτερπόμην βλέπων μου τὸ ἔργον.* Dazu vgl. Genes. 1, 31: *καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησε. καὶ ἰδοῦ καλὰ λίαν.*

[8] vgl. das von Cyrill c. Jul. II 588 C überlieferte Fragment: Hermes *εἰσκεκόμικε γὰρ λέγοντα τὸν θεὸν τοῖς κτίσμασιν· ἀνάγκην δὲ ὑμῖν τοῖς ἐπ᾽ ἐμὲ περιθήσω, ταύτην τὴν διὰ τοῦ λόγου μου ὑμῖν ἐντολὴν δεδομένην· τοῦτον γὰρ νόμον ἔχετε.*

aller Dinge sind, sollen über sie herrschen; wenn sie rein gelebt haben, sollen sie — das versprach ihnen Gott — in den Himmel zurückkehren, wenn nicht, sollen sie nicht einmal in Menschen, sondern in vernunftlose Tiere wandern. Dann wird Gott, nachdem er den Seelen noch einiges über ihr Los und über die Arten von Lebewesen gesagt hat, in denen sie wohnen sollen, selbst zum *ἄφθαρτος νοῦς*. Doch kaum hat Hermes dem Momos, der in ganz merkwürdiger Weise eingeführt wird [1] und, die Schönheit und treffliche Einrichtung des Menschen bekritelnd, die *ὕβρις* der Menschen prophezeit [2], versprochen, daß jene durch Nemesis und Fatum niedergehalten werden sollen, kaum sind die Seelen in den Leib eingetreten [3], da erscheint Gott wieder und beruft eine Götterversammlung, in der er darauf aufmerksam macht, daß endlich die Welt in der rechten Weise geordnet werden müsse. Sprach's, und sogleich trennte sich, was früher noch durcheinander gewirrt war. Und nachdem der Himmel schon von Anfang an als sichtbar gedacht worden ist, nachdem Stellen vorangegangen sind wie die oben schon zitierte 386, 6: *τῶν τε ἄλλων κατὰ μέρος κινουμένων ἐν οὐρανῷ μυστηρίων τακταῖς χρόνων κινήσεσι κτλ.* oder gleich im Anfang 385, 16: *ἐπικειμένου — τῇ τῶν ὑποκειμένων φύσει πάσῃ τοῦ πολυστεφοῦς οὐρανοῦ* [4] *κτλ.*, nachdem Gott selbst erklärt hat, daß er nicht länger *ἀργὸν τὸν ὑπεράνω κόσμον* lassen wolle, nachdem die Erschaffung des Zodiakus und der unvernünftigen Lebewesen geschildert ist, die Seelen in den menschlichen Leib gewandert sind, heißt es auf einmal 402, 14: *καὶ ἐφάνη μὲν οὐρανὸς ἄνω, συγκεκοσμημένος τοῖς ἑαυτοῦ μυστηρίοις πᾶσι· κραδαινομένη ἔτι γῆ ἡλίου λάμψαντος ἐπάγη καὶ ἐφάνη πᾶσι τοῖς περὶ αὐτὴν συγκεκοσμένη καλοῖς.* Hier ist ganz deutlich die Vorstellung, daß die Himmelszeichen erst nach der Erschaffung des Menschen in Tätigkeit treten, wahrscheinlich ursprünglich, weil die Götter, die in ihnen später wohnen, bei dieser Schöpfung noch selbst eingreifen, wovon ja in der *Κόρη* die Spur noch gewahrt ist. Ganz dieselbe Vorstellung findet sich auch in dem späterer Zeit angehörigen Schöpfungsmythos, den Reitzenstein in *Zwei religionsgeschichtlichen Fragen* herausgegeben hat, wo er selbst (S. 61) darauf aufmerksam macht, daß denselben Zug schon Apollonios Rhod. IV 259. 271 erwähnt [5]. — Dann heißt es weiter von Gott:

---

[1] *ἰσχυρότατόν τι ἀπὸ γῆς ἀνίσταται πνεῦμα ἀκατάληπτον μεν περιοχῇ σώματος, δυνάμει δὲ φρονήσεως ὑπάρχον*, 399, 10.

[2] Er fordert (400, 21): *δίδαξον ἐντεῦθεν ἐρᾶν τοῦ τι βουλεύεσθαι, ἵνα τῷ τῆς λύπης δακνηρῷ δαμασθῶσι τῶν ἐλπιζομένων ἀποτυχόντες· χρεωκοπείσθω τῶν ψυχῶν αὐτῶν τὸ περίεργον ἐπιθυμίαις καὶ φόβοις καὶ λύπαις καὶ ἐλπίσι πλάνοις.* Das ist zum Teil nach den Gaben der Planeten nicht mehr nötig, wenigstens was den *φόβος* angeht (die Elpis Jupiters ist anders gefaßt). Jedenfalls scheint der Momos auf die vorhergehende Darstellung nicht Rücksicht zu nehmen.

[3] Wie jedoch aus einem Körper eine so große Zahl entstanden ist, daß Myriaden von Seelen Wohnung nehmen konnten, wie überhaupt die Menschen sich fortpflanzen, das wird nirgends erwähnt. Hermes hat doch nur einen einzigen Leib gebildet *κατὰ τύπον ἀνδρός* (399, 13). Und doch ist nachher die Erde als ganz bevölkert gedacht. Das ist eine unerträgliche Lücke.

[4] Zu dieser zrvanistischen Vorstellung von kosmischen Himmelskränzen vgl. Eisler, *Weltenmantel* 736.

[5] vgl. Philon opif. m. 36 ff., wo nach der Erschaffung der Ideenwelt der

ἔχαιρε δὲ ὁ θεὸς ὁρῶν ἤδη ἑαυτοῦ τὰ ἔργα κινούμενα[1]. *πληρώσας δὲ τὰς ἰσοστασίους χεῖρας τῷ περιέχοντι τῶν ἐκ τῆς φύσεως ὑπαρχόντων καὶ τὰς δράκας καρτερῶς σφίγξας „λαβέ, εἶπεν, ὦ ἱερὰ γῆ, λαβέ, πάντιμε καὶ εἶναι γεννήτειρα μέλλουσα πάντων, καὶ μηδενὶ ἐντεῦθεν λείπεσθαι δόκει.“ εἶπεν ὁ θεός, καὶ τὰς χεῖρας, οἵας δεῖ θεὸν ἔχειν, ἁπλώσας πάντα ἀφῆκεν ἐν τῇ τῶν ὄντων συστάσει.* Die Seelen jedoch, die sich in ihr Schicksal nicht ergeben wollten, machten gewaltige Aufstände, *τοῖς λειπομένοις ἀνθρώποις*[2] *ὀργάνοις χρώμεναι*, bis die Elemente schließlich bei Gott heftige Klagen über sie führten, und Gott dem Übel dadurch abhalf, daß er Isis und Osiris auf die Erde sandte. Diese ordneten alle Verhältnisse auf Erden auf das beste und unterwiesen die Menschen in den Künsten, die sie selbst von Hermes gelernt hatten.

Dieses Fragment der *Κόρη κόσμου* ist wohl, was doch gewiß viel heißen will, das elendeste Elaborat unter allen hermetischen Schriften. Der Aufbau ist grauenhaft, auf eine Logik in der Komposition scheint von vornherein verzichtet zu sein; überall klaffen Risse und Spalten, die sich auch nicht durch Annahme zweier Rezensionen, die ineinander gearbeitet seien, erklären lassen. So kann es sich denn für uns auch hier nur darum handeln, die wichtigsten der bunt durcheinander gewirbelten Züge zu betrachten.

Der Gottesbegriff ist ganz schlicht, zuweilen sogar etwas zu naiv (z. B. 402, 11. 25), vor allem, wenn man an jene verfeinerten Begriffe denkt, die wir früher betrachteten. Gott selbst schafft alles mit eigenen Händen[3], eine Vorstellung, die ausdrücklich an einer anderen hermetischen Stelle zurückgewiesen wird[4]; eine Berührung mit der Materie fürchtet er nicht; die Rolle des *ἄφθαρτος νοῦς*, die ihm einmal meuchlings zugeschrieben wird, vermag er nicht lange zu spielen. Daß auf diese Auffassung vom

---

Demiurg erst den Himmel schafft, dann sich mit Erde und Wasser abgibt, *τῇ δὲ τετάρτῃ ἡμέρᾳ μετὰ τὴν γῆν τὸν οὐρανὸν ἐποίκιλλε διακοσμῶν* (45).

[1] Das erinnert wieder in den Worten und der ganzen Situation an die genannte Floskel der Genesis; oder man mag auch Platon Tim. 37 C heranziehen: *ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησε τῶν ἀιδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὲ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι.* Die wörtliche Entsprechung bei Hermes s. unten S. 156. Dies Motiv der Freude des Schöpfers läßt sich auch bei Poseidonios nachweisen, der es weitergegeben hat. P. knüpft wohl an Platon an, s. Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius* 70.

[2] Das ist doch wenigstens sehr unklar ausgedrückt.

[3] z. B. 390, 17: *ταῖς ἐμαυτοῦ μαιωσάμενος χερσίν.* Danach ist wohl 399, 9 mit Zielinski *a. a. O.* 363, 2 zu schreiben: *τεχνιτείαις οὔσαις πρὸς τὴν τοῦ ἰδίου ἔργου γένεσιν χρησάμενος* <*χερσὶ ταῖς*> *ἱεραῖς.*

[4] P. IV 1: *τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσὶν ἀλλὰ λόγῳ.*

Schöpfer der platonische Timaios großen Einfluß gehabt hat, sieht man auf den ersten Blick.

Doch treffen wir auch die Schöpfung durch das Wort an, wie z. B. 388, 18: *ἔστω πεπληρωμένος ὁ οὐρανὸς ἅπασιν ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ· εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἦν,* wobei sogleich der starke Anklang an die Genesis auffällt, der sich auch sonst bemerkbar macht. Etwas anderes liegt 388, 13 vor, wo es heißt: *ἐμειδίασεν ὁ θεὸς καὶ εἶπε Φύσιν εἶναι καὶ θῆλυ πάγκαλον χρῆμα ἐκ τῆς φωνῆς αὐτοῦ προῆλθεν.* Hier ist gleichzeitig die Schöpfung durch Lachen eingeflochten, die Dieterich, *Abraxas* 31 als ägyptisch anspricht[1]. Anderswo schafft Gott wieder lediglich durch das Wort, so 402, 13: *εἶπε καὶ εὐθέως κοσμικῶς τῆς ἔτι μελαίνης ἐνώσεως διάστασις ἐγένετο.* Bei Hermes ist überhaupt diese Art der Schöpfung nicht vereinzelt[2]. Wir erinnern an die oben (S. 133, 3 und 142) zitierten Fragmente bei Cyrill oder die ebenfalls schon (S. 56) genannten, aus orphischen Versen entlehnten[3] Worte bei Suidas: *ὁρκίζω σε φωνὴν πατρός, ἣν ἐφθέγξατο πρώτην, ἡνίκα τὸν πάντα κόσμον ἐστηρίξατο.*

Die Schöpfung durch das Wort gehört, wie schon früher gesagt, jüdischen Vorstellungen an. So findet sie sich auch bei Philon[4]. Außerdem ist sie bei den Persern, Assyrern, Aramäern, Ägyptern[5] heimisch. Bekannt ist sie besonders aus der Gnosis.

---

[1] Sie findet sich u. a. auch bei den Ophiten (Dieterich 28). Ob Dieterichs Behauptung ohne weiteres stimmt, ist fraglich. Nach Fries, *Studien zur Odyssee* (Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft 15, 1910) 185 ff. hat diese Vorstellung viel allgemeinere Verbreitung.

[2] s. vorletzte Anmerkung.

[3] Wenn wir es nicht einfach mit einer Fälschung zu tun haben, so liegt hier ein ähnlicher Fall vor wie der von Reitzenstein, *Poimandres* 127 besprochene, wo ein Spruch des Herakleitos für einen solchen des Agathodaimon ausgegeben wird.

[4] z. B. sacr. Ab. 65: *ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς,* vgl. 8. Vgl. auch etwa Sap. Salom. 9, 1: *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου.* Über die Vorstellung im Judentum s. Bousset, *Religion des Judentums*[2] 399. — Aus christlicher Literatur vgl. etwa Kerygma Petri b. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen,* Tüb. 1904, 170, 19: Gott „der Ungeschaffene, der alles schuf mit dem Worte seiner Kraft“.

[5] Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen* 71; *Poimandres* 289, 1; Maspéro, *Sur la toute-puissance de la parole* (Recueil de travaux) 1902, 168—175; Dieterich, *Abraxas* 21.

Der *πατὴρ ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ* des Valentinianers Marcos bei Eirenaios I 14, 1 schafft das All durch Austönen von Worten, und bei den Mandäern heißt es: „mit seiner großen Kraft und seinem mächtigen Worte sprach er: und es waren da die Könige des Lichts vom reinen Glanz . . . und es sprossen hervor und waren da und beständig gemacht die Könige des Lobpreises" und an anderer Stelle: „durch dein Wort ist ein jedes Ding entstanden" [1]. Woher nun Hermes diese Vorstellung hat, läßt sich nicht leicht feststellen. Eine ausgesprochene Beeinflussung von einer einzigen Seite wird man wohl überhaupt nicht annehmen dürfen. Bestimmenden Einfluß wird jedenfalls das Jüdische gehabt haben, da wir Hermes auch sonst genaue Kenntnis der mosaischen Kosmogonie, die sich doch ganz auf dieser Vorstellung aufbaut, nachweisen können. Es gewinnt das um so mehr an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß doch die Lehre vom Logos als dem Schöpfer aufs engste mit dieser Vorstellung zusammenhängt, und daß gerade darin Hermes den philonischen Gedanken nachgeht.

Die Reden, die der höchste Gott den untergeordneten Gottheiten (402, 4 ff.), besonders den Seelen (391, 11 ff.) hält, wodurch er sie auffordert, ihn als Vorbild in der Schöpfung nachzuahmen, scheinen im Anschluß an Tim. 41 A ff. gebildet zu sein; und die Hauptvorstellung, obwohl durch viele andere Dinge verdunkelt, ist doch wohl die, daß Gott nur Göttliches schaffen darf, daß das Andere aber von untergeordneten Wesen gebildet werden muß [2], ein etwas gnostisch klingender Gedanke, den aber schon Platon Tim. 69 C mit den Worten zum Ausdruck bringt: *καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν* [3]. Es erinnert ja überhaupt das Verhältnis Gottes zu seinen Untergöttern, seine Art sich zu geben, die ganze Sphäre beständig an den Timaios.

---

[1] Erstes Stück r. Genzâ p. 7, Brandt, *Mandäische Schriften* 13; p. 12, Brandt 21. S. auch Brandt, *Die Mand. Religion* 30 unten; Cumont, *La cosmogonie Manichéenne (Recherches sur le Manichéisme I)* Brüssel 1908, 24.

[2] s. auch Herm. b. Stob. I 290, 26: *ὁ μὲν κύριος καὶ πάντων δημιουργὸς τῶν ἀιδίων σωμάτων.* Gegen mehrere Schöpfer wird aber P. XI 9 und 14 polemisiert, an letzterer Stelle aus pantheistischen Rücksichten.

[3] Man denke an P. III 3: *ἀνῆκε δὲ ἕκαστος θεὸς διὰ τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ προσταχθὲν αὐτῷ· καὶ ἐγένετο θηρία τετράποδα καὶ ἑρπετὰ κτλ.*

Die Rolle des Momos ist den Griechen ganz bekannt, schon Hesiod. theog. 214 nennt ihn, und Platon kennt ihn genau in derselben Rolle des Tadlers, wenn er Rep. VI 487 A sagt: *οὐδ' ἂν ὁ Μῶμος --τόν γε τοιοῦτον μέμψαιτο.* Nebenbei erwähnt spielt in Platons Phaidr. 274 C ff. bei Thoth, dem göttlichen Erfinder, Thamun die Momosrolle. Den Momos treffen wir bei Lukian quom. hist. scrib. c. 33 wieder: *καὶ ὁ οὐδεὶς ἄν, ἀλλ' οὐδ' ὁ Μῶμος, μωμήσασθαι δύναιτο* [1]. Lukian scheint sich besonders gern mit dieser merkwürdigen Persönlichkeit befaßt zu haben, die er Hermot. c. 20, dial. deor. 20, 2, zum Schiedsrichter zwischen den Göttern macht, was wir auch bei Babrios 59 antreffen. Die Gedanken, welche der Momos über die *ὕβρις* der Menschen vorbringt, die sich bemühen werden, alle Dinge in der Welt mit ihrem Geiste zu durchforschen, in alle Geheimnisse einzudringen, sind zu bekannt, als daß sie besonders erörtert werden müßten.

Nun aber zur Seelenlehre. Es ist sicherlich eine Nachahmung des Timaios, wenn Gott die Seelen aus einer Mischung [2] bildet. Freilich darin unterscheidet sich Platon wieder von dem Autor dieses Traktates daß er zuerst die Weltseele erschaffen sein läßt und dann erst aus einer schon schlechteren Mischung die übrigen Seelen (41 D), während unser Autor aus dem ersten Stoff gleich die Seelen und aus dem schlechteren die vernunftlosen Tiere und den menschlichen Körper entstehen läßt. Die Seelen sind aus *πνεῦμα* und *νοερὸν πῦρ* geschaffen; dabei mag man daran denken, daß P. I 9 der *δημιουργὸς Νοῦς* als *θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος* die Planeten schafft. Schon dadurch wird es wahrscheinlich, daß die Seelen in astrologischem Sinne als Archonten gefaßt sind, ein Gedanke, der einem bei der Lektüre der Stelle sogleich kommt und vom Standpunkt gnostischer Schriften, etwa der Pistis Sophia, aus betrachtet, gar nichts Verwunderliches hat. Daß die Seelen, am Firmamente in bestimmten Bahnen wohnend, schöpferisch tätig sind, aber auch für ihre Übergriffe bestraft

---

[1] Nach Zielinski 366, 2 soll der Momos die lustige Figur aus den alexandrinischen Volksstücken sein.

[2] Ähnliches scheinen auch die Orphiker zu kennen, Eisler, *Weltenmantel* 448 f.

werden, klingt in der Tat an die gnostischen Mythen an, in denen die Sternendämonen, besonders die Planeten, sich schaffend betätigen — für gewöhnlich erschaffen sie die Menschen —, aber auch überwunden, gefesselt und bestraft werden[1]. Es mag hier besonders auf die Lehre der Pistis Sophia aufmerksam gemacht werden, die in vielen Punkten an die hermetische erinnert. Die *τύραννοι* und *ἄρχοντες*, die Sterngottheiten in der ersten Welt, wurden ob ihrer Macht übermütig und wollten sich mittels ihrer Lichtkräfte ein Reich von Geistern, die ihnen dienstbar seien, erzeugen und dasselbe fortwährend vermehren. Jeû aber tat dem durch sein Erscheinen Einhalt und zwang jeden Archon durch die Heimarmene, in der ihm speziell angewiesenen Stelle (*τάξις*) und Bahn (*δρόμος*) zu bleiben und innerhalb dieser seinen Weg am Himmel zu wandeln. Nach der Niederwerfung müssen diese Archonten Menschen- und Tierseelen schaffen. Auch das *σῶμα ὕλης* stammt von ihnen. Der Mensch stammt also seinem Ursprunge nach von den Weltherrschern ab; deswegen ist auch fernerhin im Leben und nach dem Tode sein Schicksal von ihnen abhängig[2].

Der Zug, daß die Seelen gegen Gottes Gebot verstoßen und bestraft werden müssen[3], paßt nun ferner auch noch vortrefflich in die Kosmogonie hinein, da fast regelmäßig in Kosmogonien von Aufruhr und Abfall berichtet wird; man braucht ja nur an den Aufstand der Titanen in der orphischen Kosmogonie oder in Hesiods Erzählung zu denken oder, was vielleicht noch näher liegt, den Fall der Engel Gen. 6, 1. Der Autor konnte das Motiv um so mehr gebrauchen, als er damit gleichzeitig den Gedanken verbinden konnte, daß die Seele zur Strafe im Körper sei. Doch davon später.

Wie man überhaupt den Eindruck hat, als gingen mehrere

---

[1] Bousset hat das im 1. Kap. seiner *Hauptprobleme der Gnosis* von der persischen Religion anfangend durch die gnostischen Systeme, durch die jüd. Literatur usw. verfolgt; vgl. auch Bousset, *R E* VII 2, 1510. 1512.

[2] Köstlin, *Theol. Jahrb.* XIII (1854) 76, 81 f., 86 unten, 92.

[3] Über die Klage, in welche die Seelen bei ihrer Bestrafung ausbrechen, s. Wendland, *Kultur*[2] 182, 4, der überhaupt beachtenswerte Beiträge zur Analyse des ganzen Passus liefert.

Kosmogonien durcheinander, so ist auch der Gedanke des Aufstandes noch einmal verwandt: nach ihrer ἐνσωμάτωσις beginnen die Seelen ein greuliches Morden, bis die Elemente bei Gott Klage führen. Interessant ist nun freilich, daß hier anstelle der Seelen eigentlich die Menschen treten [1], was durch ein paar, genau hingesehen, unklare Redensarten bemäntelt wird (402, 28). Die Sache selbst, daß die Menschen einander in grimmigem Kampfe töten, ist uns aus der Erzählung der menschgewordenen Drachenzähne geläufig. Bemerkenswert ist, was in den Klementinen über die Dämonen berichtet wird. Die Söhne der Dämonen und Menschenweiber nährten sich vom Fleisch und Blut der Menschen. Von der großen Menge vergossenen Blutes entstanden giftige, todbringende Dünste und Krankheiten, und die Menschen wurden von vorzeitigem Tode dahingerafft. Die Erde war so besudelt und verunreinigt, daß sie schädliche Tiere hervorbrachte. Als diese Übelstände infolge der Dämonen sich Tag für Tag steigerten, beschloß Gott, alles durch Wasser zu vernichten (Baur, *Gnosis* 348). Man sieht, wie so der Grundgedanke, daß im Anfang alles blutig und gräßlich gewesen sei, in den kosmogonischen Berichten wiederkehrt. Jedenfalls haben wir es, wenn in der Kore die ersten Menschen als roh und wild geschildert werden, bis sie durch göttliches Eingreifen Ordnung und Gesittung lernen, mit einem echt griechischen Gedanken zu tun.

Eine von den drei noch konstatierbaren antiken Theorien über die Entstehung des Menschengeschlechtes geht dahin, daß die Naturkraft den Ursprung von selbst bewirkt habe, daß die Menschen Söhne der Erde seien [2]. Diese Autochthonenidee, die uns von den Athenern her besonders geläufig ist, hat die Griechen nie verlassen. Damit geht Hand in Hand die Vorstellung, daß die Natur als solche nur Wüstes und Ungeschlachtes hervorbringen könne, ein Gedanke, der schon bei Homer zu existieren scheint. Er wieder ist aufs engste verknüpft mit der Anschauung, welche

---

[1] Die nicht mehr gegen Gott rebellieren, sondern einander bekämpfen.

[2] Hierfür und für die folgende Ausführung sei auf den lesenswerten Aufsatz Prellers, Philol. VII (1852), wieder abgedruckt in den Ausgewählten Aufsätzen, Berl. 1864, 157 ff., verwiesen. Für unseren Zusammenhang kommt besonders 205 ff. in Betracht. Für die Frage s. auch die Literaturangabe bei Wendland, *Kultur* [2] 40, 1.

die Welt aus rohen Anfängen zu immer höherer Entwicklung gelangen läßt. Diese Ansicht hat ihre konsequente Vertretung im Altertum bekanntlich durch Epikur gefunden [1]. Der Anstoß zur Vervollkommnung muß natürlich von göttlicher Seite aus geschehen, wie das der religiöse Glaube immer festgehalten hat. Alle Götterkulte ohne Ausnahme wissen von solchen Wohltaten der Götter zu erzählen [2]. Besonders in den Mysterien — man denke nur an Demeter — muß dieser Autochthonenglaube mit der speziellen Anwendung auf das Wilde, Rohe, Unbeholfene der Vorzeit und die Hülfe der Gottheiten gepflegt worden sein. Dionysos und Demeter scheinen dabei eine besonders einflußreiche Rolle gespielt zu haben. Interessant ist nun, daß schon früh Wirken und Gestalt der beiden auf Osiris und Isis übertragen wurden. Von Manetho und Hekataios von Abdera [3] wird herrühren, was wir bei Diodor I 13, 5 erfahren, daß sie, genau wie in der Kore, viel gewirkt haben *πρὸς εὐεργεσίαν τοῦ κοινοῦ βίου.* Sie haben die Menschenfresserei abgeschafft, Isis hat Weizen und Gerste erfunden, Osiris ihre Bestellung und Anwendung gelehrt und so die Roheit behoben; Isis hat Gesetze gegeben und damit *βία* und *ὕβρις* aufgehoben [4]. Osiris dagegen ist der Gründer der Städte, Tempel und Kulte (I 15) [5]. Das alles wird im einzelnen fast genau so in der Kore vorgetragen, und es liegt also im Grunde ein uralter griechischer Gedanke vor, dem hellenistische Mode einen neuen Aufputz gegeben hat. Isis und Osiris haben natürlich eine ähnliche Rolle in Ägypten gespielt, wie hätte man sonst an die Identifizierung denken sollen? Das sind allgemein menschliche Gedanken, wie ja auch in altbabylo-

---

[1] Norden, *Beiträge zur Gesch. d. Philos.*, Jahrb. f. Philol. Suppl. XIX (1893) 414.

[2] Preller 210 f., auch O. Apelt, *Die Ansichten der gr. Philos. über den Anfang der Kultur,* Progr., Eisenach 1901, 6.

[3] Über ihn s. das Vorwort.

[4] *διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς Ἕλληνας τὴν Δήμητρα θεσμοφόρον ὀνομάζειν, ὡς τῶν νόμων πρῶτον ὑπὸ ταύτης τεθειμένων* (I 14, 3 f.).

[5] vgl. auch die ptolemäische Inschrift bei Diodor I 27, Inschriften von Nysa und Ios, bequem zugänglich bei Deißmann, *Licht vom Osten* 91 f., Plut. Is. 356 A B. Schon bei Platon Leg. II 657 A ist Isis Erfinderin der Hymnen. Allgem. vgl. Reitzenstein, *Zwei relig. Fragen* 104—107; s. auch Wendland, *Kultur* [2] 117.

nischer Vorstellung nach Berosos ein Gott existiert, der genau so bis in Einzelheiten der Bringer der Kultur ist [1]. Aber das sieht doch wenigstens ägyptisch aus, daß Isis und Osiris als Menschen von Gott zur Erde gesandt sind, um nach getroffener Ordnung zum Himmel zu fahren. Es ist das auch tatsächlich eine orientalische Anschauung [2], die aber auch nicht als fremdes Gut nach Griechenland importiert werden brauchte, sondern dort ihre Entsprechungen schon vorfand. Vor allem Orpheus wird ja als der Bringer der Kultur angesehen [3], und in der Stoa, nach der die um die Menschheit besonders verdienten Menschen vergottet werden [4], lehrte man, daß es die Weisen und Philosophen gewesen seien, welche die primitiven Menschen über die notwendigsten Dinge unterrichtet hätten, eine Theorie, die wir z. B. genau von Poseidonios [5] kennen, durch den sie zu einem Gemeinplatz in der Literatur geworden ist. Gleichzeitig sieht man an dem Beispiel der Kore, wie die für sich stets konstanten Motive aus ihrem heimatlichen Boden gerissen und anderswohin verpflanzt werden. Denn die Vorstellung von den blutigrohen Greueltaten der Urmenschen gehört gar nicht zu der Gruppe der von einem Demiurgen erschaffenen Menschen, um die es sich in der Kore handelt, sondern, wie wir hörten, zu der der Autochthonen. Wir erwähnten ferner oben schon, wie schlecht überhaupt das neue Motiv an die alte Erzählung anschließt. Äußerlich wird die Anreihung motiviert durch den Trotz der Seelen, die sich nicht fügen wollten; warum die Menschen dann aber gerade einander in Massen bekämpfen und morden müssen, ist aus dieser Begründung heraus nicht zu verstehen [6].

---

[1] s. Smith-Delitzsch, *Chaldäische Genesis,* Lpz. 1876, 39 f.; Brandt, *Die Mandäische Religion* 184.

[2] Bousset, *Religion des Judentums* [2] 258 ff.; Kaerst, *Wesen des Hellen.,* Leipz. 1909, 378; Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt,* Mannheim 1910, 30.

[3] Horat. ars poet. 391: silvestres homines caedibus et victu foedo deterruit Orpheus; s. Lobeck, *Aglaophamus* 233.

[4] Schon hier sei auf Wendland *a. a. O.* 117. 120. 135, 4. 147 verwiesen. Wir kommen später auf diese Dinge zurück.

[5] Norden *a. a. O.* 420; Schmekel 287; Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios,* Heidelberger Diss., München 1912, 16. 28 f.

[6] Man sehe den Text ein: Stob. I 402, 27.

So viel über diese in ihren Grundzügen wohl ziemlich alte Kosmogonie [1]. Es muß uns auch hier genügen, einen Blick in die Werkstatt des obskuren Autors getan zu haben, in der er aus vielen, zum Teil ganz entlegenen Ingredienzien ohne viel Kopfzerbrechen einen merkwürdigen Sud zusammengebraut hat. Auf Einzelheiten dieses Stückes wird noch öfter zurückzugreifen sein.

---

5. Kap. Zusammenfassung über das Verhältnis zwischen Gott, Welt, Mensch.

Fassen wir nun einmal die Ansichten über das Verhältnis zwischen Gott, der Welt und — was davon nicht getrennt werden kann — dem Menschen zusammen. Damit schließen wir die Betrachtung der Welt noch enger an den ersten Hauptteil unserer Ausführungen an und können gleichzeitig schon ein Streiflicht auf den dritten werfen.

Dies ist die *διοίκησις* [2] *τοῦ παντός*, wie sie P. X 22f. gelehrt wird: Zuerst kommt Gott, ihm untergeordnet ist die Welt, der Welt der Mensch, dem Menschen die vernunftlosen Tiere. Über allem und um alles ist Gott, jedes Glied hat seine besondere Wirkungsweise, und damit wirkt das eine auf das andere. *διόπερ διὰ τούτων τὰ πάντα διοικεῖται τῶν δύο, κόσμου καὶ ἀνθρώπου, ὑπὸ δὲ τοῦ ἑνὸς τὰ πάντα* (25) [3]. Mit Gott stehen sie aber in so naher Verbindung, daß sie, wenn nicht gerade wie P. XI 2 Gott und Welt identifiziert sind, der zweite und dritte Gott genannt werden. Aeternitatis dominus deus primus est, heißt es Ascl. 45, 15, secundus est mundus, homo est tertius. Fast noch deutlicher ist aus dem *λόγος τέλειος* die Stelle, die uns im Urtext bei Lactanz inst. IV 6, 4 [4], in Übersetzung bei Ascl. 43, 2 erhalten ist: *ὁ κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, . . ἐπεὶ τὸν δεύτερον ἐποίησε θεὸν*

---

[1] Darin stimme ich mit Norden, *Agnostos Theos* 65 überein.

[2] Bekanntlich ein stoischer Terminus.

[3] vgl. Jambl. VIII 3: *καὶ οὕτως ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων ἡ περὶ τῶν ἀρχῶν Αἰγυπτίοις πραγματεία ἀφ' ἑνὸς ἄρχεται καὶ πρόεισιν εἰς πλῆθος τῶν πολλῶν αὖθις ὑφ' ἑνὸς διακυβερνωμένων κτλ.*

[4] Ferner bei Anthimos v. Nikomedien de sancta Ecclesia (Studi e Testi 1901) 97.

ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν . . . ἐπεὶ οὖν τοῦτον ἐποίησε πρῶτον καὶ μόνον καὶ ἕνα, καλὸς δὲ αὐτῷ ἐφάνη καὶ πληρέστατος πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἠγάσθη τε καὶ πάνυ ἐφίλησε ὡς ἴδιον τόκον. Also die eigentliche Sohnesbezeichnung, von der wir früher sprachen, wird auf den Kosmos angewandt. Deutlicher kann man nicht werden. Solche und ähnliche Gedanken werden bei einer Menge von Gelegenheiten vorgetragen. So ist u. a. eine wichtige Stelle VIII 2ff.: Gott hat die Welt nach seinem Ebenbilde als zweiten Gott geschaffen, die Welt ist *ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος ὡς ὑπ' ἰδίου πατρός, ἀεὶ ζῶν ὡς ἀθάνατος. — ὁ δὲ πατὴρ αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ ἀίδιος καὶ ἀθάνατος γέγονε.* § 5: das dritte *ζῷον* ist der Mensch, nach dem Ebenbilde der Welt geworden, begabt mit Vernunft und Verstand. *ὁ μὲν κόσμος ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ κόσμου καὶ ἐν τῷ κόσμῳ· ἀρχὴ δὲ καὶ περιοχὴ καὶ σύστασις πάντων ὁ θεός.* P. IX 8 wird die Lehre in die Worte gekleidet: ‚Gott ist der Vater des Kosmos, der Kosmos der Vater der Dinge in ihm. Der Kosmos ist Gottes Sohn, die Dinge im Kosmos hangen von ihm ab' [1]. Schließlich möge hier noch die aphoristische Formel Stob. I 275, 3 stehen: *πρῶτον ὁ θεός, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος.*

Der hylozoistische Pantheismus, wie ihn vor allem die Stoiker lehrten, brachte es mit sich, daß die Welt als Gott angesehen wurde. Aber selbst wenn man dazu nicht neigte, und eine spätere Zeit kam von dieser Doktrin ab, so konnte man sich doch mit einem dynamischen Pantheismus helfen, d. h. mit der Lehre, daß Gott in der Welt mit seiner göttlichen Kraft wirke und sie zusammenhalte. Nun ist die Welt als solche nicht mehr Gott selbst, sondern ist zu ihm in ein schwer definierbares Abhängigkeitsverhältnis geraten; sie ist zwar noch Gott, aber gleichzeitig muß

[1] Man beachte, wie hier und an den anderen Stellen immer der Gedanke der stufenweisen Abhängigkeit durchbricht. Vgl. sonst noch X 10: Der Kosmos ist *πρῶτος μὲν τῶν παθητῶν, δεύτερος δὲ τῶν ὄντων καὶ αὐτοδεής*, 12: *καὶ ὁ μὲν κόσμος πρῶτον, ὁ δὲ ἄνθρωπος δεύτερον ζῷον μετὰ τὸν κόσμον, πρῶτον δὲ τῶν θνητῶν*, 14: *καὶ τρία τοίνυν ταῦτα, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος. καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος. καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου ὥσπερ ἔκγονος.*

sie in Gott etwas wie einen Vater sehen. Schwache Ansätze zu letzterem Gedanken konnte man schon bei Platon finden; ihm ist die Welt ein *ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε* (Tim. 30 B), ja ein *εὐδαίμων θεός* (Tim. 34 B), *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητός, μέγιστος, ἄριστος, τελεώτατος, μονογενής* (92 B, vgl. 68 E). Doch war die Ausarbeitung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt, derart, daß die Welt zwar Gottes Wesenheit besitzt, aber doch wieder nicht mit Gott direkt identisch ist, erst jenem modifizierten Pantheismus der mittleren und jüngeren Stoa vorbehalten, als deren Hauptvertreter wir Poseidonios ansehen dürfen[1]. Am leichtesten war das schwierige Verhältnis an der Beziehung des Vaters zum Sohne zu erklären; erst da ließ sich deutlich machen, wie die Welt ein Teil Gottes und doch nicht Gott selbst sein sollte. Hier bot sich auch die Anknüpfung an Platons Lehre von der Welt als dem gewordenen Gotte. Es ist zwar nicht überliefert, aber man wird mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß die Deutung Gottes als des Vaters der Welt schon auf Poseidonios, bei dem wir den Grundgedanken scharf ausgeprägt finden, zurückgeht. Plutarch wenigstens, bei dem diese Lehre deutlich dargelegt ist, nennt Gott mit ausdrücklicher Begründung, und nicht etwa bloß bildlich, den Vater der Welt (quaest. Plat. 1001 B), hat sich die Welt demnach auch als Sohn Gottes vorgestellt, wie es bei Hermes geschieht. Diese modifizierte stoische Lehre spricht sicher auch aus den Worten Philons deus immut. 31: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν*[2]. Ja er hat nach seiner Weise den Gedanken schon gleich in mythologisches Gewand gekleidet: die *ἐπιστήμη* Gottes wird vom *δημιουργός* befruchtet, *ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον* (ebr. 30). Erst bei Philon findet also die hermetische Lehre bis auf den Terminus für die Sohnschaft ihre Entsprechung. Die Entwicklungslinie bis zur hermetischen Lehre ist also einigermaßen klar[3]. Nur noch eins.

---

[1] Schmekel 243; M. Apelt, *De rationibus quibusdam etc.,* 140 f.

[2] vgl. vita Mos. II 134 f., wo auch der *βραχὺς κόσμος* einbezogen ist.

[3] Bei Numenios ist der Gedanke etwas verschoben. Da ist der zweite Gott der *δημιουργός,* der dritte die Welt. Überweg-Prächter[10] 326.

Wenn an dritter Stelle auch noch der Mensch in dies Abhängigkeitsverhältnis gezogen wird, so liegt das zunächst an der Freude, solche Abhängigkeitsreihen herzustellen, die uns bei Hermes auf Schritt und Tritt begegnet, von der wir hin und wieder schon eine Probe gaben. Möglich wird diese Stufenfolge aber nur durch die stoische Lehre von dem Menschen als dem *μικρὸς κόσμος* und der Welt als dem parens noster, wie Manilius IV 884 sich nach Poseidonios ausdrückt. Davon haben wir später noch zu reden.

---

6. Kap. Weitere Bestimmungen:

Die Welt ein *ζῷον*. Der Name *Κόσμος*. Ewigkeit der Welt.

Wir hörten soeben, daß schon für Platon die Welt ein *ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε* gewesen sei (Tim. 30 B), eine Vorstellung, die auch dem Aristoteles zugeschrieben und von den Doxographen ausdrücklich vermerkt wird [1]. Erst recht mußte das natürlich eine Ansicht der Stoiker sein, einerlei ob sie einen hylozoistischen oder dynamischen Pantheismus predigten. Wenn es auch Zenon vielleicht nicht so deutlich getan hat [2], Chrysippos und Kleanthes scheinen mit größtem Nachdruck die Welt für ein *ζῷον* angesehen zu haben [3]. Ganz besonders aber können wir den Poseidonios [4] für diese Meinung in Anspruch nehmen. Von der Lebensfähigkeit und weiten Verbreitung dieses stoischen Gedankens geben Philon und die Neupythagoreer [5] Zeugnis. So finden wir dieselbe

---

[1] s. Aët. pl. V 20, 1 (Doxogr. 432 a 7 b 6), der *κόσμος* sei ein *ζῷον λογικὸν ἀθάνατον*. Von Xenophon wird bei Sext. Emp. phys. I 95 berichtet: *νοερὸς ἄρα ὁ κόσμος ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτο θεός*.

[2] s. aber Philon prov. I 22 p. 12 A.

[3] Philod. piet. p. 77 G; Cic. n. d. I 36ff. Stein, *Psychol. d. Stoa* 76. Weitere Stellenbelege b. Arnim St. v. f. II 633—646; s. bes. Diog. L. VII 142 f.: *ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππός φησιν κτλ.*

[4] Ovid. Met. XV 342; Sen. n. q. III 29, 2; Cic. n. d. II 18—39. Schmekel 241 f.

[5] Philon quaest. in Genes. IV 188 p. 388 A; IV 215 p. 416 A. An anderen Stellen, wie de deo 9 p. 618 A, vergleicht Philon die Welt mit einem menschlichen Wesen und fügt, um den Vergleich deutlich zu machen, ein velut oder quasi hinzu. Für die Neupythagoreer s. etwa Tim. Locr. an. m.

Ansicht auch bei Hermes des öfteren wieder. Der *κόσμος* wird XI 4 *μέγα καὶ τέλειον*[1] *ζῷον* genannt, er ist *ζῷον τὸ πάντων μεῖζον καὶ δυνατώτατον* (VI 2); er hat *αἴσθησιν ἰδίαν καὶ νόησιν, οὐχ ὁμοίαν τῇ ἀνθρωπείᾳ, οὐδὲ ὡς ποικίλην, ἀλλ' ὡς κρείττω καὶ ἁπλουστέραν* (IX 5)[2]; nach X 11 wird er genau wie ein Mensch gedacht, mit Leib und Seele, mit sterblichen und unsterblichen Bestandteilen[3]. So stark ist die Auffassung der Welt als eines lebenden Wesens, daß man in der *Κόρη κόσμου* 411, 6 von der Erde sagen kann, sie liege rücklings mitten im All, sei genau so gegliedert wie ein Mensch und schaue wie ein solcher als zu ihrem Vater zum Himmel auf, nach dessen Veränderungen sie auch die ihrigen richte. Im Süden des Alls habe sie den Kopf liegen, die rechte Schulter im Osten, die linke im Westen, die Füße unter der Arktos, den rechten unter dem Schwanze, den linken unter dem Kopfe der Arktos usw.

Die Vorstellung von verschiedenen Seiten der Welt muß recht alt sein, sie wird bei Aëtius dem Empedokles, Pythagoras,

---

Mull. II 38 § 2: Gott hat den Kosmos geschaffen *ἕνα, μονογενῆ, τέλειον, ἔμψυχόν τε καὶ λογικόν*.

[1] vgl. Platon Tim. 34 B, wo die Welt genannt wird: *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ, θεὸς αἰσθητός, μέγιστος . . . καὶ τελεώτατος γέγονεν*, vgl. Tim. Locr. *a. a. O.*

[2] IX 6: *ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τῷ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὸν* (so nach Zielinski 337) *ἀποποιεῖν*.

[3] Es ist die merkwürdige Stelle, wo die Welt mit einer *σφαῖρα* oder *κεφαλή* verglichen wird, die durch einen *ὑμήν* in zwei Teile zerlegt sei. Oberhalb des *ὑμήν*, d. h. des Himmels, wo die Seele wohnt (beachte wieder die Lokalisation), ist das Reich des Intellektuellen, Unsterblichen, unterhalb das des Körperlichen, Sterblichen, so daß das Weltall aus *ὑλικόν* und *νοητόν* besteht. Zu der Vorstellung vom Himmel als Haut ist zu bemerken, daß schon Leukippos und Demokritos sich die Welt von einer Haut umgeben dachten (Aët. plac. II 7, 2, Doxogr. 336, 4 FVS[3] II 7, 3). Diese Ansicht ist vor allem außerhalb Griechenlands weit verbreitet. Sie begegnet in der hl. Literatur des Mazdaismus, nach dem die ganze Welt dem menschlichen Körper nachgebildet ist. Nach einem babylonischen Schöpfungsmythos ist das Himmelsgewölbe aus dem aufgeklappten Leichnam des Tiamat gebildet. In den oracula chaldaica begegnet ein *ὑμὴν νοερός*, der das obere, intellektuelle Feuer vom unteren, kosmischen scheidet. Im Manichäismus ist der Himmel aus der Haut der bösen Dämonen gebildet. Vielleicht liegt der gesamten Vorstellung ursprünglich die vom hautbedeckten Nomadenzelt zu Grunde, mit welcher der Himmel verglichen ist. S. Blochet, *Revue de l'histoire des religions* XXXI (1895) 244, Bidez, *Revue philologique* XXVII (1903) 80, W. Kroll, *or. chald.* 22, Cumont, *La cosmogonie Manichéenne* 26 f., Eisler, *Weltenmantel* 760, Z. 10.

Platon, Aristoteles zugesprochen[1]. Was nun im besonderen die Ansicht von der Erde angeht, so konnte zwar ein Mann wie Poseidonios solch rohe Vorstellungen nicht haben; trotzdem ist sein Glaube an die Welt als *ζῷον* so stark, daß er z. B. von *πάθη* der Erde spricht[2]. Über ganz ähnliche Gedanken wie bei Hermes von den Gliedern der Erde, ihrer rechten und linken Seite, die schon dem Pythagoras zugeschrieben werden, die Platon kennt (Leg. VI 760 D), die vor allem bei den Orphikern gepflegt wurden, die bis hinauf zu Servius gut belegt sind, hat Lobeck, *Aglaophamus* 914—920 unter Einreihung und Würdigung auch der hermetischen Stellen so ausführlich gehandelt, daß sich eine Wiederholung erübrigt. Hinzugefügt mag höchstens noch werden, daß die Vorstellung vom *εὐώνυμον* und *δεξιὸν μέρος* der Erde sich ganz deutlich auch in der Tetrabiblos des Ptolemaios findet[3]. Es handelt sich hier allgemein um originell griechische, naive Gedanken, die später wohl besonders durch die stoischen Anschauungen vom Erdtier lebendig und kräftig erhalten wurden[4].

Mit vollem Recht hat der Kosmos seinen Namen erhalten, *κοσμεῖ γὰρ τὰ πάντα τῇ ποικιλίᾳ τῆς γενέσεως καὶ τῷ ἀδιαλείπτῳ τῆς ζωῆς καὶ ἀκοπιάστῳ τῆς ἐνεργείας καὶ τῷ τάχει τῆς ἀνάγκης καὶ τῇ συστάσει τῶν στοιχείων καὶ τῇ τάξει τῶν γινομένων. ὁ αὐτὸς οὖν κόσμος καὶ ἀναγκαίως καὶ οἰκείως καλοῖτο*[5], und den Menschen wiederum hat der Demiurg als

---

[1] plac. II 10, 1. 2 (Doxogr. 339, 3). Für Platon wird diese Vorstellung ja schon durch die Lehre von der Weltseele erwiesen. Daneben halte man etwa Philon quaest. in Genes. I 7 p. 5 A: illa, quae e regione orientis, dextera dicitur esse pars mundi; quae vero e regione occidentis, sinistra etc.

[2] Etwa in *π. κόσμου* 394 a 7, 395 b 35; s. ferner Aët. pl. III 17, 4 (Doxogr. 383 b 8), Strabon VI p. 258 Anf., 275 M.; Sen. n. q. III 15, 5, VI 14, 2; 24, 4. Über die Vorstellung von der belebten Erde hat Oder gehandelt Philol. Suppl. VII (1899) 289 f. 296. 312. Zu der Ansicht des Poseidonios über die *πάθη* mag man P. XI 15 vergleichen, wo *δινήσεις* und *κρύψεις* die *πάθη κόσμου* genannt werden.

[3] II 1; s. Boll, *Stud. über Cl. Ptolem.* 194. Auch in der Pistis Sophia wird der Osten als regio dextera, der Westen als regio sinistra bezeichnet. Es spielt da auch wohl astrologische Ausdrucksweise mit, s. Köstlin, *Theol. Jahrb.* XIII (1854) 68.

[4] s. auch Zeller I[5] 439 f.

[5] vgl. V 5: *τάξις τοῦ κόσμου καὶ οὗτος ὁ κόσμος τῆς τάξεως.*

κόσμον θείου σώματος herabgesandt (IV 2). Übrigens spielt die lateinische Übersetzung genau so mit der Bezeichnung für Welt, indem sie Ascl. 47,14 mundus mit munditia zusammenstellt.

Die Pythagoreer sollen zuerst die Welt wegen ihrer Ordnung und Harmonie *κόσμος* genannt haben, was wenigstens Aëtius bei Stob. I 186, 15 überliefert. Vor allem ist es aber Poseidonios gewesen, der mit Begeisterung und poetischem Schwung die Harmonie und Schönheit und Ordnung der Welt gepriesen hat[1]. Er hat sich denn natürlich auch ausdrücklich des Wortspieles bedient[2]. Ebenfalls aufs lateinische Wort übertragen findet sich der von Poseidonios herübergenommene Gedanke bei Plin. II 3, 8: nam quem *κόσμον* Graeci nomine ornamenti appellavere, eum et nos a perfecta absolutaque elegantia mundum. Angemerkt sei wenigstens noch, daß auch Philon das Wortspiel gekannt und verwandt hat[3]. Auch auf die anderen Bedeutungen des Wortes *κόσμος* erstreckt sich dieses Spielen, wie P. XI 7 zeigt: *ἰδὲ καὶ τοὺς ὑποκειμένους ἑπτὰ κόσμους κεκοσμημένους τάξει αἰωνίῳ*, wofür man gleich wieder mit der bei Diogenes L. VII 138 überlieferten, im Grunde wohl auf Poseidonios zurückgehenden Stelle aufwarten kann: *καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσιν.*

Wenn an der genannten Stelle (ebenso Jambl. myst. VIII 6) Hermes auch die Planeten *κόσμοι* nennt, so bricht hier die Vorstellung der alten Philosophen, z. B. des Pythagoras, durch, die eben auch bei Stoikern wieder aufgetaucht sein muß, nach der jedes Gestirn als *κόσμος* angesehen wurde[4]. Das ist aber etwas Ungewöhnliches; sonst ist die übliche Ansicht durchaus die, daß der Kosmos

---

[1] Capelle, *Neue Jahrb.* XV (1905) 553. Über die *τάξις* s. später.

[2] *π. κόσμου* 397 a 7, 399 a 13 (Apul. de mundo 158, 10. 165, 16 Th): *κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν*, vgl. Dion Chrys. 36, 30 (für Poseid. bei Dion s. Wendland, *Archiv Gesch. Philos.* I (1888) 208; Binder, *D. Chr. u. Pos.* 55 A. 23); Cic. n. d. II 118. 127, Acad. II 119; Aetna 70. Für Manilius s. Müller, *de Pos. Manilii auctore*, Diss. Leipzig 1901, 33.

[3] quaest. in Genes. III 5 p. 177 A.

[4] Aët. plac. II 13, 15 (Doxogr. 343 a 7 b 9): *Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν . . . ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται. κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων*, vgl. Theophr. phys. fr. 2 (Doxogr. 476, 8), Hippolyt. phil. 6, 1 (ebd. 559, 17).

die Zusammenfassung des Weltalls darstelle, das *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἀέρος καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων*, um mit Chrysipp zu sprechen [1]. Damit versteht sich von selbst, daß es im Gegensatz zu den unendlich vielen Gestirnwelten nur einen eigentlichen *κόσμος* geben kann. So heißt es auch bei Hermes Ascl. 38, 13: mundus unus [2], anima una et deus unus.

Wenn die Welt Gottes Sohn und selbst Gott ist, darf sie natürlich dem Tode nicht unterworfen sein; sie ist in der Tat *ποτὲ μὲν γενόμενος, ἀεὶ δὲ ὤν* (X 10). Gott ist von sich selbst, die Welt aber durch ihn ewig und unsterblich (VIII 2 Schl.). Im 11. Dialoge ist sehr oft die Rede davon, daß die Welt ein Abbild des *αἰών* sei und in ihm bewegt werde; die *ἐνέργειαι* aber *τοῦ αἰῶνος* sind *διαμονὴ καὶ ἀθανασία* (XI 2); deswegen vergeht weder sie jemals noch etwas in ihr (XI 3), sie unterliegt nur der Veränderung, da immer ein Teil von ihr unsichtbar wird, löst sich aber nie auf (15). Dasselbe wird von Hermes im Asclepius gelehrt: der mundus ist vitae aeternitatisque plenissimus (68, 6), in ipsa enim aeternitatis vivacitate agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi (68, 14) [3].

Wenn aber P. X 10 von der Welt gesagt wird: *αὐτὸς ποτὲ μὲν γενόμενος, ἀεὶ δὲ ὤν* und an Stellen wie VIII 3 von der Erschaffung der Welt die Rede ist, so herrscht darüber doch nicht in allen Dialogen Übereinstimmung, sondern es pflegt ganz offen ausgesprochen zu werden, daß die Welt ungeboren, anfangslos sei, so XI 3: *γενόμενος οὔποτε καὶ ἀεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος. διὸ οὐδὲ φθαρήσεταί ποτε κτλ.*, oder XI 6, wo die Welt ein *σῶμα*

---

[1] Ar. Didym. fr. phys. 29 (Doxogr. 464, 18), vgl. fr. 31 (465, 14); Poseid. b. Diog. L. VII 138, *π. κόσμου* 391 b 9. Das ist durchaus die übliche stoische Ansicht. Zu anderen Ansichten s. Zeller III 1 [4], 150; vgl. auch die interessante Aufzählung Philons aetern. m. 2, 12 C, ferner noch etwa Okell. 1, 7 (Mull. I 390).

[2] vgl. P. XI 8ff. Die Lehre von der Einheit der Welt begegnet schon Arist. cael. I 9, 278 a25—b8, ist dann aber spezifisch stoisch. Das zeigt eine ganze Reihe von Belegen, z. B. Aët. pl. I 5, 1 (291 a11 b1); Ar. Didym. fr. phys. 29 (Doxogr. 464, 11); Diogenes L. VII 143; Philon opif. m. 171, migr. Abr. 180, plant. 6; St. v. fr. II 530ff.; für Poseidonios s. Schmekel 243. Von Neupythagoreern kommt noch in Betracht etwa Philol. b. Stob. ecl. I 148, 5 (Mull. II 2, 5). 172, 16 (M. II 6, 21).

[3] siehe überhaupt p. 68 ff.

ἀγήρατον[1] *καὶ οὔ παλαιότερον οὐδέν* genannt wird, XV 19, wo ihr genau wie Gott Anfang und Ende abgestritten werden, Ascl. 70, 20, wo es gleich mit Begründung heißt: mundus autem, quod sit mobilis, non habet principatum[2]

Daß die Welt nie zugrunde gehen werde, hat Platon des öfteren gelehrt, denn das, meinte er, widerspreche der Güte Gottes[3]. Indes hat erst Aristoteles diese Meinung durch tiefgründige Beweise gestützt[4], und von da ist sie Gemeingut der Platoniker und Peripatetiker geworden[5]. Ihnen hat auch Panaitios nachgegeben und gleichfalls die Ewigkeit der Welt angenommen (Schmekel 187, 2), wogegen Poseidonios sich verwahrte, denn ihm war die Welt, was sich ja mit der stoischen Lehre in Einklang bringen ließ (Schmekel 315), nur ein *ἰδίως ποιόν* der Gottheit und als solches sterblich. Der platonisch-aristotelischen Theorie hingegen scheint sich durchaus Philon in seiner Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* angeschlossen zu haben. In manchen Punkten berührt sich seine Beweisführung mit der der Neupythagoreer, die, wie es scheint, alle für die ewige Dauer der Welt gestimmt haben[6].

Die zweite Frage, die nach dem Anfang der Welt, läßt sich von der ersten gar nicht reinlich scheiden; das Eine bedingt oft, wenn auch nicht immer, das Andere. Dies Problem hat jedenfalls die Köpfe der Alten schon seit frühester Zeit erregt; Hesiodos und Herakleitos, die Orphiker und andere haben sich damit beschäftigt und sind zu ganz verschiedenen Resultaten gelangt. Philon stellt zu Anfang von aetern. mundi (c. 3) die Ansichten zusammen und unterscheidet drei Gruppen[7], die einen, welche Anfangs- und Endlosigkeit der Welt behaupten, die anderen, welche

---

[1] So lese ich statt *ἀκήρατον*.

[2] Ascl. c. 14 f. kann man nicht heranziehen, da man nicht sicher ist, ob die Materie oder die Welt gemeint ist. Neues käme ohnehin nicht hinzu.

[3] Tim. 32 C: (*θεὸς*) *ἓν ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν* (*κόσμον*) *ἐτεκτήνατο*. 38 B. 41 A.

[4] de caelo I 10, 279 b 12.

[5] Über das Problem der Ewigkeit der Welt und den Kampf der Lehrmeinungen, der darum entbrannte, orientiert Schmekel 304—318.

[6] vgl. Philon aetern. m. 7, 15 C mit Okell. 1, 11 (Mull. I 392); aetern. m. 22, 22 mit Okell. 1, 9; Ps. Philolaos b. Stob. ecl. I 172, 10 (Mull. II 6, 21); Aristaios oder Aristaion ebd. 176, 4 (Mull. II 52 b).

[7] Ebenso Arnob. adv. nat. II 56 (wohl nach Varro, Schmekel 115).

beides verneinen und schließlich die, welche sich zwar für einen Anfang, nicht aber für ein Ende entscheiden. Die erste Meinung können wir als aristotelisch bezeichnen, wenngleich sie nach Aët. plac. II 4, 11 (Doxogr. 332 b1 FVS [3] I 114, 12) auch dem Xenophanes, Parmenides und Melissos gehören soll; die zweite haben Pythagoras, die Stoa und wie es scheint auch Epikur gemeinsam, wenn auch auf ganz verschiedener Basis [1]. Platon trat zwar für die ewige Dauer der Welt ein, wollte aber ihre Anfangslosigkeit nicht zugeben, denn alles, was körperlich und mit unseren Sinnen faßbar sei, müsse, meinte er, auch notwendig geworden sein (Tim. 28 A B), doch rechnet die Weltentstehung wohl nur zu den mythischen Bestandteilen seiner Lehre [2]. Jedenfalls haben schon seine Schüler darüber gestritten und verschiedene Ansichten vertreten; so behauptete Xenokrates, daß weder die Weltseele noch die Welt selbst zeitlichen Ursprungs sei (Heinze, *Xenokrates* 71). Philon folgt seinem Timaios und der Genesis so genau, daß auch er die Anfangslosigkeit der Welt leugnet, obschon er an der Unvergänglichkeit festhält. Freilich ist bei ihm am wenigsten der Standpunkt klar. Sehr oft tritt er mit aller Deutlichkeit für den *κόσμος γενητός* ein [3]; daß er an die Ewigkeit der Welt glaubt, hörten wir eben schon. Daneben vertritt er jedoch auch die Endlichkeit der Welt nach beiden Seiten [4]; endlich kann man ihm sogar den uneingeschränkten aristotelischen Standpunkt nachweisen [5]. Man versucht das mit seiner sonstigen Anschauung von der geschaffenen Welt dadurch in Einklang zu bringen, daß man ihn glauben läßt, die Welt sei von Ewigkeit her geschaffen gewesen. Man mag diesen Vermitt-

---

[1] Aët. plac. II 4, 1 (330 b17), I 24, 3 (320, 22). Die Stellung Epikurs ist nicht ganz klar; nach Aët. V 19, 2 (430, 6) ist der Kosmos *ἀγένητος*, nach Diog. L. X 39 (Usener, *Epic.* 6, 1) scheint er immerwährend zu sein, dagegen heißt es Aët. II 4, 10 (331 a4 b24): *Ἐπίκουρος φθαρτόν, ὅτι καὶ γενητόν, ὡς ζῷον ὡς φυτόν.*

[2] Baeumker, Philos. Monatshefte 1887, 513 ff.

[3] So z. B. opif. m. 9—13. 171, plant. 50, migr. Abr. 180, fuga et inv. 12, decal. 58, prov. I 20 ff., vgl. II 48 p. 80 A.

[4] z. B. prov. I 9 p. 6 A. 14 p. 7 A Schl.

[5] *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία* hängen ihm zusammen. Wenn man mit Platon für die Welt das Erstere annimmt, muß man sich auch für das Zweite entscheiden, aetern. m. 9, 17 C. Die *ἀγενεσία κόσμου* wird u. a. betont aetern. m. 22, 18. 24, 15. 29, 12, prov. II 48 p. 79 A.

lungsvorschlag, den Cumont gemacht hat[1], annehmen oder nicht, jedenfalls war Philon sich hier selbst nicht klar[2]. Es gehen bei ihm eben auch verschiedene Ansichten von der Weltschöpfung übereinander hin. Einmal wirkt Gott ständig auf die Materie, weil bei ihm Denken und Wirken zusammenfällt, dann wieder wird eine einmalige, wirkliche Weltschöpfung angenommen[3]. Im Grunde ist es also der bekannte Widerstreit von Immanenz und Transzendenz, der keine Klarheit aufkommen läßt. — Die platonische Doktrin treffen wir einmal auch bei den Neupythagoreern[4]; für gewöhnlich vertreten sie jedoch mit aller Entschiedenheit die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt. Wir sehen das z. B. aus dem Ps. Okellos, der seine Schrift gleich damit beginnt, daß das All unvergänglich und ungeworden sei[5], womit die Aussprüche anderer Pythagoreer übereinstimmen. Schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. galt die Ewigkeit der Welt als festes Dogma der pythagoreischen Schule und wurde dem Stifter beigelegt[6]. So wird sich, vielleicht noch unter chaldäischer Beeinflussung (Diodor II 30, 1), der Streit der Meinungen allmählich zugunsten des Aristoteles entschieden haben, ohne daß freilich der platonische Standpunkt ganz verlassen worden wäre. Der Widerstreit der beiden Strömungen, der sich für uns in Philons Lehre repräsentiert, hat nun auch seinen Abglanz in den hermetischen Lehren gefunden, eine Erkenntnis, die für die Quellenuntersuchung dieser Schriften nicht unwichtig ist; zeugt sie uns doch wieder dafür, daß wir berechtigt sind, bei der Beurteilung und Einreihung der hermetischen Schriften außer auf die Neupythagoreer besonders auf Philon von Alexandreia zu blicken.

---

[1] Proleg. zu de aetern. m. XIff.; trotz alles Scharfsinns kann er natürlich die sich widersprechenden Stellen nicht vereinigen.

[2] Wendland hält das mit Recht gegen Cumont aufrecht, Berl. phil. W. 1891, 1031.

[3] s. hierfür etwa Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung* 5, 1.

[4] Tim. Locr. an. m. 2 (Mull. II 38b Schl.) nennt den *κόσμος*: *θεὸν γεννατόν, οὔποκα φθαρησόμενον.*

[5] 1,2f. (Mull. I 388); vgl. 9 (391). 15 (393). Dazu halte man Philol. b. Stob. ecl. I 172, 12 (Mull. II 6b); Okell. u. Archytas b. Censor. die nat. 4, 3; Aristaios (oder -on) b. Stob. I 176, 7 (Mull. II 52b).

[6] Varro r. r. II 1, 3; Censor. *a. a. O.*, s. Zeller III 2⁴, 146ff.

Nach den oben angeführten Stellen sollte es scheinen, daß doch wenigstens die Lehre von der *ἀφθαρσία κόσμου* für Hermes unabänderlich feststehe. Indes ist auch dies nicht der Fall. Im Asclepius ist nämlich mit schlechter Anknüpfung an die Lehre von den beseelten Bildsäulen eine höchst interessante Weissagung über den Untergang der Welt eingelegt, die freilich zuerst nur von Ägypten zu handeln vorgibt. Nach einer prahlenden Vorbemerkung über Ägypten, das imago caeli aut translatio aut descensio omnium, quae gubernantur atque exercentur in caelo, ja sogar das templum totius mundi sei, heißt es 61, 4, es werde eine Zeit kommen, wo trotz Ägyptens Frömmigkeit jede Religiosität schwinden und jede Gottheit die Erde, auch Ägypten verlassen werde. Unter dem Einfluß fremder Kulte wird die Religiösität quasi legibus vertrieben werden, und es wird Ägypten bewohnen Scythes aut Indus aut aliquis talis, id est vicina barbaria. Daneben tritt unmittelbar ein anderes Motiv: die Gottheit wird zum Himmel zurückkehren, die verlassenen Menschen werden sämtlich sterben, atque ita Aegyptus deo et homine viduata deseretur. An diese Vorstellung vom Aussterben schließt sodann die von der Revolution der Elemente: der Nil wird statt Wasser Blut in sich tragen, er wird eine große Überschwemmung herbeiführen, und infolgedessen wird die Zahl der Toten viel größer sein als die der Lebenden. Außerdem werden die Menschen in Ägypten allerhand Greueltaten verüben. Von da an tritt aber statt Ägypten stets die ganze Welt ein: et tunc taedio hominum non admirandus videbitur mundus nec adorandus. Dies herrlich große, gute, mannigfaltige, unnachahmliche Gotteswerk, das man nur lieben und preisen sollte, wird ein Gegenstand der Verachtung für die Menschen sein. Es wird eine Umwertung aller Werte, besonders der religiösen, eintreten. Noch einmal heißt es, daß neues Recht und neues Gesetz alles umstoßen werde, noch einmal wird der Gedanke aufgenommen: fit deorum ab hominibus dolenda secessio, dann heißt es weiter: es bleiben nur böse, halbmenschliche Dämonen zurück, welche die unglücklichen Menschen manu iniecta zu allen möglichen Schandtaten treiben. Es wird nicht Erde, Wasser, Sternelauf und Himmel mehr Bestand haben, die Früchte der Erde werden vergehen, die Luft selbst wird verdorren. haec et talis senectus veniet mundi: in-

religio, inordinatio, inrationabilitas bonorum omnium. Nunmehr kommt erst die eigentliche Beschreibung des Unterganges, die wir aber einstweilen noch beiseite lassen wollen.

Zunächst darf man sich bei dieser Darstellung durch die Erwähnung Ägyptens nicht beirren lassen. Die hohe Schätzung dieses Landes ist nicht verwunderlich. Die Ägypter haben ja stets besondere Ansprüche gemacht, die wohl meist auf der Behauptung als Ausgangspunkt basieren, daß sie das älteste und am frühesten gebildete Volk der Erde seien[1]. Es wird in der *Κόρη κόσμου* auch ausdrücklich für Ägypten der Anspruch gemacht, das Herz der Oikumene zu sein (Stob. 412, 7). Das sind aber keineswegs ausschließlich ägyptische Gedanken. Jeder Autochthonenglaube muß zu ähnlicher Überhebung führen, und wie sehr in Griechenland dieser Glaube, namentlich bei den Athenern verbreitet war, ist ja bekannt. Auch die Vorstellung von Ägypten als dem Herzen der Oikumene[2] ist nur eine von den vielen Variationen desselben Gedankens, der bei Vitruv z. B. für Italien in Anspruch genommen wird, während die Physiognomiker nach Platons Vorgang Attika und überhaupt Griechenland diese Stellung zuweisen. Zugrunde liegt natürlich dieselbe Vorstellung wie bei der Unterscheidung des *δεξιόν* und *εὐώνυμον μέρος* der Erde[3].

Aber die Beziehung auf Ägypten ist überhaupt nur eine äußerliche Zutat, die sich leicht abhebt. Die Motive haben viel allgemeinere Geltung, und es ist bezeichnend, daß ohne Übergang auf einmal die Schilderung auf die gesamte Welt übergegriffen hat. Die Beziehung auf Ägypten, nach der auch einzelne Motive gefärbt sind, ruft in dem großen Zusammenhange des Weltunterganges nur Unklarheit und Verwirrung hervor.

---

[1] s. etwa Diodor I 10, 1: *φασὶ τοίνυν Αἰγύπτιοι κατὰ τὴν ἐξ' ἀρχῆς τῶν ὅλων γένεσιν πρώτους ἀνθρώπους γενέσθαι κατὰ τὴν Αἴγυπτον διά τε τὴν εὐκρασίαν τῆς χώρας καὶ διὰ τὴν φύσιν τοῦ Νείλου κτλ.* Eine Fülle weiterer Vertreter dieser Ansicht nennt das Scholion zu Apollonios Rh. IV 262 (Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fr.* 60); vgl. Preller, *Ges. Aufs.* 164.

[2] Mundi totius templum ist bei Philon spec. leg. I 66 der Himmel, und imago caeli ist nach Salustius *περὶ θεῶν καὶ οὐρανοῦ* 15 eigentlich jeder Tempel; vgl. auch Eisler, *Weltenmantel* 607.

[3] s. Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 194.

Es ist ein schon aus der Bibel bekannter Topos der Apokalyptik, daß der Weltuntergang eingeleitet wird durch eine Menge von Greueln. In dieser Anschauung von der senectus mundi (Ascl. 63, 14) mit ihren Plagen, mit den typischen Motiven der unfruchtbar werdenden Erde (63, 12), der Verwirrung in den Gestirnen (63, 10), des Treibens der Dämonen (63, 6), der Schlechtigkeit der Menschen (63, 8; passim), findet sich genau die jüdische Lehre von den messianischen Wehen, von der letzten, bösen Zeit wieder [1]. Auch die sonstigen Motive aus der hermetischen Weissagung sind typisch. Wir stehen hier inmitten einer großen Literaturgattung, die noch längst nicht erschöpfend behandelt ist. Allein die sibyllinischen Orakel ergeben viele Parallelen. Das Motiv des aussterbenden Landes kehrt z. B. in der Drohung an Rhodos wieder, daß es zuerst ‚der Männer verwaist und des Lebens völlig bar' untergehen soll (or. Sibyll. VII 1). Für den Wegzug der Götter ist sicherlich der Mythos von Hesiods Dike vorbildlich gewesen. Für die Invasion der Barbaren, die sich des Landes bemächtigen werden, bietet eine deutliche Parallele, die uns zeigt, daß es sich auch hier um feste *τόποι* handelt, die Weissagung in Horazens epod. 16, 10: Ferisque rursus occupabitur solum. Barbarus heu cineres insistet victor et urbem Eques sonante verberabit ungula. Am deutlichsten wird die Stetigkeit der Motive bei der Verwandlung des Nils in Blut. Hier wird man sich gleich an die Heimsuchung der Ägypter Exodus 7, 17—21 erinnern, die von Philon Mos. I 99 anschaulich nacherzählt wird: Von Äthiopien bis zum Meer ist der Nil zu Blut geworden, überhaupt alles Wasser ist Blut; Mensch und Tier sterben in großen Mengen. Wie typisch diese Wandlung ist, mag allein die Johannesapokalypse zeigen. Dort wird das Meer zu Blut 8, 8. 16, 3, die Flüsse, Quellen, alles Wasser wandelt sich zu Blut 11, 6. 16, 4, Blut regnet mit Hagel und Feuer vom Himmel 8, 7.

Sowenig die Erwähnung Ägyptens in den großen Zusammenhang paßt, sie ist uns doch vielleicht ein Fingerzeig dafür, daß

---

[1] Einzelheiten können wir hier natürlich nicht vorbringen, s. Bousset, *Religion des Judentums* [2] 286 f., für die in der Apokalyptik vorgebildeten nocentes angeli 288 f. Ferner ist heranzuziehen Volz, *Jüdische Eschatologie* 178 ff.

wir für die Weissagungsmotive doch auch mit einem Einfluß Ägyptens zu rechnen haben. Es hat nämlich in der Tat auch in Ägypten seit dem mittleren Reiche solche Art sibyllinischer Weissagungen gegeben, in denen als Motive vorkamen Überschwemmung, Wandlung des Stromes zu Blut, Eindringen fremder Völker, Profanierung der Heiligtümer, allgemeine Gesetzlosigkeit, Aussterben Ägyptens und schließlich Errettergedanken[1].

Jedenfalls handelt es sich in der Weissagung des Asclepius um eine Reihe ganz fester Motive, aus denen man ohne weiteres eine Anspielung auf akute Zeitverhältnisse nicht herauslesen darf, wie es Bernays, der einmal über diese Stelle gehandelt hat (Abhandl. I 335 ff.), und Zeller (III 2[4] 244, 2) versuchen. Es geht nicht an, gewisse Äußerungen als Ahnungen vom Untergang des Heidentums durch das Christentum oder gar schon teilweise als vaticinia post eventum aufzufassen; daß solche Erlebnisse hineinspielen, kann man an keiner Stelle beweisen. Die hermetischen Schriften zeigen nirgendwo eine Bekanntschaft mit dem Christentum, auch nicht in der Polemik; so werden sich denn auch erst recht keine Spuren vom Siege des Christentums über das Heidentum finden; es müßte dann auch die zeitliche Ansetzung der Schriften zu tief hinabgerückt werden.

Nun aber erst der eigentliche Untergang. Wenn das alles, von dem bisher die Rede war, geschehen ist, dann wird der höchste Gott voluntate sua, quae est dei benignitas, vitiis resistens et corruptelae omnium, errorem revocans, malignitatem omnem vel inluvione diluens vel igne consumens vel morbis pestilentibus iisque per diversa loca dispersis furiens ad antiquam faciem mundum revocabit. Dann erst ist die Welt wieder der Verehrung und Bewunderung wert und Gott wird von den dann lebenden Menschen in der rechten Weise mit Lob und Preis geehrt werden. haec enim mundi genitura: cunctarum reformatio rerum bonarum et naturae ipsius sanctissima et religiosissima restitutio peracta temporis cursu <dei voluntate>, quae est et fuit sine initio sempiterna.

Bei diesen Worten wird man sogleich an die Lehre der

[1] Lange, Sitzungsber. Berl. Akad. 1903, 601 ff.; Spiegelberg, Orient. Literaturzeitung 1904, 196. Ich wurde darauf durch ein Zitat Reitzensteins, Nachrichten Gött. G. W. 1904, 315, 2 aufmerksam.

Stoa von der Weltvernichtung und -erneuerung denken. Wir wissen, daß, offenbar von Asien her beeinflußt [1], Poseidonios das alte Dogma aufrecht erhalten hat, während Panaitios sich der platonischen Lehre von der Ewigkeit der Welt zuneigte [2]. Poseidonios muß ferner, wie man aus Seneca schließen darf, abgesehen von der Verbrennung auch die Vernichtung durch Wasser angenommen haben [3]. Das sind die Vorbedingungen für die hermetischen Gedanken. Wie nahe sie sich an die Stoa anschließen, zeigt der terminus für diesen Prozeß, *ἀποκατάστασις*, der uns in einem Fragmente des *λόγος τέλειος*, von dem der Asclepius eine Übersetzung ist, vorliegt [4]. Nach der Ansicht der Stoiker geht die Weltzerstörung infolge ehener Naturgesetze vor sich [5]. Auch das ist im Asclepius gewahrt, da als ein Grund für den Umschwung der temporis cursus (64, 7) angegeben wird; dasselbe begegnet wieder P. III 4, wo von der *παλιγγενεσία* aller Dinge gesprochen wird, die *ἐν ἀνανεώσει χρόνων* erfolgen soll [6]. Freilich ist das nur der

---

[1] Über babylonische und persische Ideen s. unten.

[2] Ar. Didym. fr. phys. 36 (Doxogr. 469 b 7), Epiphan. adv. haeres. 3, 41 (ebd. 593, 6).

[3] Sen. n. q. III 28, 7; im übrigen vgl. cons. Marc. 26, 6, n. q. III 13. 29, ep. 71, 12. Daß gerade auch die Variationen zur Lehre des Poseidonios gehören, zeigt Manil. IV 828 ff., Cic. rep. VI 24; s. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung* 12 (A 6 von S. 11), Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 225 ff., Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius* 63, Badstübner, *Beiträge zur Erklärung und Kritik der philos. Schriften Senecas*, Hamburg 1901, 15 ff., Capelle, *Zur antiken Theodizee*, Arch. Gesch. Philos. XX (1907) 180. Schon Philolaos kennt die *φθορὰ κόσμου ἐκ πυρός* und *ἐξ ὕδατος*, Diels, *FVS* I³ 306, 28.

[4] Lact. inst. VII 18, 3; vgl. P. XI 2: die *ἐνέργειαι κόσμου* sind *ἀποκατάστασις* und *ἀνταποκατάστασις*; s. auch VIII 4. Für den stoischen Terminus s. Ar. Didym. fr. phys. 37 (Doxogr. 469, 16).

[5] Philon aetern. m. 4, 8 C, wo Naturgewalt und Gottes Einwirkung vereint werden: *οἱ δὲ Στωικοὶ κόσμον μὲν ἕνα, γενέσεως δ' αὐτοῦ θεὸν αἴτιον, φθορᾶς δὲ μηκέτι θεὸν ἀλλὰ τὴν ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς οὖσι πυρὸς ἀκαμάτου δύναμιν χρόνων μακραῖς περιόδοις ἀναλύουσαν τὰ πάντα εἰς ἑαυτήν, ἐξ ἧς πάλιν νῦν ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι προμηθείᾳ τοῦ τεχνίτου.*

[6] Kurz darauf heißt es: *τὰ ἐλαττούμενα ἀνανεωθήσεται ἀνάγκῃ καὶ ἀνανεώσει θεῶν καὶ φύσεως κύκλου ἐναριθμίου δρομήματι* (vielleicht ist für *θεῶν* auch *χρόνων* zu schreiben). Hierhin gehört auch I 17: *καὶ ἔμεινεν οὕτω τὰ πάντα ⟨μέρη⟩ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μέχρι περιόδου τέλους ⟨καὶ⟩ ἀρχῶν καινῶν.* Es werden dabei auch wohl astrologische Lehren mitspielen. W. Kroll verweist mich auf Hultsch-Kroll zu Prokl. in Remp. II 386. Für die *παλιγγενεσία* vgl. etwa noch Bousset *a. a. O.* 323.

Tradition wegen getan, die hier sehr störend wirkt, denn in Wahrheit wird die Zerstörung und Erneuerung durch den Willen Gottes selbst bewirkt [1]. Sie ist die Strafe für die Sittenverderbnis und eine Reinigung von ihr. So ist also die stoische Lehre, wie das auch zu verlockend war, ethisch gewandt und verwertet. Aber selbst dieser Gedanke ist schon bei Seneca ganz deutlich ausgesprochen. Der Grund für den großen *κατακλυσμός*, den er n. q. III 27—30 ausführlich schildert, ist die sittliche Verderbnis. Eine *κάθαρσις* soll bewirkt werden, ein homo inscius scelerum et melioribus auspiciis natus (30, 8) soll entstehen. Das erinnert stark an alttestamentliche Vorstellungen. Die Sittenverderbnis ist auch bei Philon prov. I 35 als Grund für den Untergang gedacht [2]. Philon wird sich den Untergang sicherlich wie die Sintflut des Alten Testamentes vorstellen, denn auch durch diese läßt er die Welt zum Urzustande vor der Schöpfung zurückkehren [3]. Bezeichnend ist, daß auch Seneca an die deukalionische Flut erinnert. Umgekehrt erinnert die philonische Schilderung der Sintflut und des Unterganges von Sodom und Gomorrha [4] sehr an Seneca und seine eigene Darstellung der *ἀποκατάστασις* in de providentia. Die Motive gehen vollständig durcheinander. Hier haben wir jedenfalls die deutlichste Parallele für die verschwommene hermetische Anschauung. Interessant ist uns, daß wir sie eben wieder bei Philon nachweisen können. Bei ihm sehen wir ferner deutlich die platonisch-aristotelische Ansicht [5] wiederkehren, die sich von der stoischen dadurch unterscheidet, daß sie Veränderungen und periodischen Wechsel innerhalb des beständigen Weltganzen annimmt. So heißt es Tim. 22 C: *πολλαὶ καὶ κατὰ πολλὰ φθοραὶ γεγόνασιν ἀνθρώπων καὶ ἔσονται, πυρὶ μὲν καὶ ὕδατι μέγισται, μυρίοις δὲ ἄλλοις ἕτεραι βραχύταται . . .*

---

[1] 63, 18. 64, 7; die Ergänzung: dei voluntate 64, 7 ist richtig und nötig.

[2] s. auch prov. I 89 p. 41 A.

[3] Neue Fragm. S. 49; vgl. Seneca dial. XI 1, 2.

[4] De Abr. 41 ff. 133 ff. Auf *ἐκπύρωσις* deutet prov. I 15, abwechselnd *ἐκπύρωσις* und *ἐξυδάτωσις* Mos. II 263 (vgl. Josephus ant. I 70 f.); von der *ἐκπύρωσις* ist spec. leg. I 208 die Rede; die *κάθαρσις* als Zweck der Sintflut quod. det. pot. 170. Auch von Orig. c. Cels. IV 335, 12. 338, 27 K werden Reinigungen durch *κατακλυσμοί* und *ἐκπυρώσεις* erwähnt. Wendland, *Philos Schr. Vors.* 12 (A 6 von S. 11).

[5] s. dafür O. Apelt, *Die Ansichten der griechischen Philosophen über den Anfang der Kultur*, Progr. Eisenach 1901, 9 ff.

διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά. Aus der Fortsetzung wird klar, daß immer ein gewisser Teil von Menschen erhalten bleibt. Diese Theorie ist Mos. II 53 ff. und aetern. m. 43, 12 C[1] von Philon übernommen, der von *φθοραὶ τῶν κατὰ γῆν οὐκ ἀθρόων ἁπάντων ἀλλὰ τῶν πλείστων* spricht, die durch Wasser und Feuer erfolgen. Vielleicht müssen wir dies, was leider in unserem Texte nicht ganz klar wird, auch als Ansicht des Hermes ansprechen.

Die ganzen Gedanken sind schließlich zu einem Gemeinplatze der apokalyptischen Literatur geworden. Es gehört zu der festen Vorstellung dieser Gattung, daß nur Gott den Zustand der neuen Welt herbeiführen kann. Die jüdische und christliche Apokalyptik kennt, wie z. B. die Sibyllinen deutlich zeigen, den Weltuntergang durch Feuer und auch durch Wasser mit der darauf folgenden Neuschöpfung. Auch wird die Sintflutsage hineingebracht. Es wird eine real gedachte, vollständige Erneuerung der Welt geweissagt, in der nur die Frommen Platz haben werden. Mit der Erneuerung der Welt wird parallel die Erneuerung der Herzen gehen[2].

Sicherlich werden wir bei all diesen Vorstellungen wieder mit orientalischem Einflusse zu rechnen haben. Es ist kein Zufall, daß Sen. n. q. III 29, 1 der *κατακλυσμός* auf Berosos zurückgeführt wird. Die Annahme großer Weltperioden ist babylonisch; bei der Vorstellung vom Weltbrand wirken persische Ideen ein, die Lehre von der *ἀποκατάστασις* ist in Persien sehr alt. Der Parsismus kennt große Heimsuchungen der Erde derart, daß immer einzelne Menschen verschont bleiben, von denen das Geschlecht der Erdenbewohner sich wieder vermehrt. In der eranischen Religion beginnt auf der erneuerten Erde, die rein von Dämonen und Ungemach jeglicher Art ist, das neue selige Leben. Bei den Mandäern wird von drei Katastrophen berichtet, durch welche die Menschheit dreimal vertilgt wird: Schwert und Pest, Feuersbrunst, Wasserfluten[3]. Für die ganze Anschauung, auch für das Zusammen-

---

[1] Die Abhängigkeit von Platon wird bes. 44, 8 klar.

[2] Für diese Dinge, für die man die Belege leicht häufen könnte, mag es genügen, auf Bousset, *a. a. O.* 28. 254. 322 f., Volz, *a. a. O.* 105. 294. 296. 354 zu verweisen. Vgl. noch Dieterich, *Rh. M.* LV (1900) 211 f.

[3] s. Bousset, *a. a. O.* 573 f. 578 f.; Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie*, Göttingen 1902, 118 ff. 130 ff.; Brandt, *Jahrb. prot. Theol.* XVIII (1882) 590 f., Brandt, *Mandäische Religion* 123.

fassen der beiden Motive, des Weltgesetzes und der Bestrafung, läßt sich eine nahe Verwandtschaft zwischen Philon und, was man wohl aus der Übereinstimmung mit Seneca folgern darf, Poseidonios auf der einen und Hermes auf der anderen Seite nachweisen.

Die Lehre von der Ewigkeit der Welt bedarf noch nach einer Seite der Ergänzung. Wir hörten früher, daß für die Welt ewiger Bestand postuliert wird. Der Kosmos wird vitae aeternitatisque plenissimus genannt (Ascl. 68, 6. 18), in ihm ist alles Leben, er bringt immerfort Seiendes in sich hervor (Stob. I 286, 25, P. IX 6). Die Welt löst sich als solche nie auf, bleibt als Ganzes unveränderlich, wohl aber ist in ihr ständig regste Bewegung, da ein Teil von ihr immer wieder unsichtbar wird, und sie in ewigem Spiele alles verändert, auflöst und wieder zusammensetzt (P XI 15). Diese konstante Tätigkeit im Auflösen und Erneuern, im Auf und Nieder der *αὔξησις* und *μείωσις* ist ihre *αἴσθησις* und *νόησις* (P. IX 6), ihre *πάθη* sind *δινήσεις* und *κρύψεις*[1]. Sie ist allgestaltig, hat aber ihre Gestaltung nicht außer sich, sondern in sich (XI 16). Man kann ihr Wesen kurz so zusammenfassen: *ὢν γὰρ ὁμοῦ σύμπας ὁ κόσμος, ἀμετάβλητος . . ἐστί, τὰ δὲ μέρη αὐτοῦ πάντα μεταβλητά* (XII 18)[2]. Die Veränderung der Welt sieht man am besten an der Betrachtung der Erde, deren Äußeres, nach dem Blühen, Wachsen und Vergehen betrachtet, äußerst bewegt und mannigfaltig ist (Ascl. 76, 6) und die doch an sich unbeweglich und beständig, *καὶ πολυκίνητος μόνη καὶ στάσιμος* bleibt (XII 17).

Alles in der Welt wird fortwährend verändert, *χρόνῳ γὰρ τρέπεται εἰς αὔξησιν καὶ μείωσιν*[3]. Die Veränderung geschieht freilich mit dem Unterschiede, daß der unsterbliche Körper unauflösbar ist, während der sterbliche einer Auflösung unterliegen muß

---

[1] XI 15: *καὶ ἡ μὲν δίνησις στροφή, ἡ δὲ κρύψις ἀνανέωσις.* Man denke ferner an XI 2: die *ἐνέργειαι κόσμου* sind *ἀποκατάστασις* und *ἀνταποκατάστασις.*

[2] vgl. auch P. XI 2: *ὁ μὲν αἰὼν ἕστηκεν περὶ τὸν θεόν, ὁ δὲ κόσμος κινεῖται ἐν τῷ αἰῶνι κτλ.* So bekommt der in ständiger *κίνησις* und somit auch *μεταβολή* befindliche Kosmos doch seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit.

[3] vgl. Stob. I 282, 6. Zu dem häufig wiederkehrenden Ausdrucke *αὔξησις καὶ μείωσις* vgl. noch etwa P. XII 18: *πᾶν τοίνυν ἴσθι καθολικῶς, ὦ τέκνον, τὸ ὂν ἐν κόσμῳ κινούμενον ἢ κατὰ μείωσιν ἢ αὔξησιν.*

(P. XV 9). Dem Tode freilich, der Vernichtung ist nichts unterworfen [1]. Es gibt keinen Tod, sondern nur eine Auflösung, denn es heißt XI 14: *ζωή ἐστιν ἕνωσις νοῦ καὶ ψυχῆς, θάνατος δὴ οὐκ ἀπώλεια τῶν συναχθέντων, διάλυσις δὲ τῆς ἑνώσεως* [2]. Den Tod fürchten daher nur die, welche nicht wissen, was eigentlich vor sich geht; der Tod ist nämlich nur *διάλυσις καμόντος σώματος* und *ἀφανισμὸς αἰσθήσεως σωματικῆς* [3]. Warum sollten wir aber den Tod fürchten? Es ist doch *ἡ ἀποκατάστασις τῶν ἐπιγείων σωμάτων σύστασις, ἡ δὲ διάλυσις αὐτὴ ἀποκαθίσταται εἰς τὰ ἀδιάλυτα σώματα* [4], *τοῦτ᾽ ἔστι τὰ ἀθάνατα, καὶ οὕτω στέρησις γίνεται τῆς αἰσθήσεως, οὐκ ἀπώλεια τῶν σωμάτων* (P. VIII 4). Etwas Totes kann es gar nicht in der Welt geben, denn wie sollte im *πλήρωμα τῆς ζωῆς* etwas Totes sein (XII 15f.)? Es gibt also, wie bis zum Überdruß wiederholt wird, nur eine Auflösung einer früheren Zusammensetzung, keinen Tod. Die Auflösung geschieht aber nicht zur Vernichtung, sondern zur Erneuerung [5]. Allerdings ist, wie an einer anderen Stelle gesagt wird, nur die Erde mit ihrem Dunstkreis stets in Veränderung und Auflösung; im Himmel ist alles unvergänglich, *ἡ γὰρ γένεσις*

[1] XI 3: *διὸ οὐδὲ φθαρήσεταί ποτε (ὁ κόσμος), αἰὼν γὰρ ἄφθαρτος, οὐδὲ ἀπολεῖταί τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου.* XII 18: *οὐδὲν δὲ φθαρτὸν ἢ ἀπολλύμενον· αἱ δὲ προσηγορίαι τοὺς ἀνθρώπους ταράττουσιν κτλ.*

[2] Es ist hier wohl der Ort, die hermetischen Sprüche zu erwähnen, die über Tod und Auflösung handeln: *πᾶν σῶμα μεταβλητόν, οὐ πᾶν σῶμα διαλυτόν* Stob. ecl. I p. 274, 24. *τὸ διαλυτὸν φθαρτόν, τὸ μένον ἀμεταβλητόν, τὸ ἀμετάβλητον ἀίδιον* 274, 27. *τὸ ἀεὶ γινόμενον ἀεὶ καὶ φθείρεται, τὸ δὲ ἅπαξ γινόμενον οὐδέποτε φθείρεται οὐδὲ ἄλλο τι γίνεται* 275, 1. *οὐ πᾶν σῶμα νοσεῖ. πᾶν σῶμα νοσοῦν διαλυτόν* 275, 15. *πᾶν τὸ γενόμενον μεταβλητόν, οὐ πᾶν τὸ γενόμενον φθαρτόν* 275, 19. *διαλυτοῦ σώματος δύο χρόνοι· ὁ ἀπὸ τῆς σπορᾶς μέχρι τῆς γενέσεως καὶ ὁ ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τοῦ θανάτου. τοῦ ἀιδίου σώματος χρόνος ἐκ τῆς γενέσεως μόνος* 276, 15. *τὰ διαλυτὰ σώματα αὔξεται καὶ μειοῦται* 276, 19. *ἡ διαλυτὴ ὕλη εἰς τὰ ἐναντία ἐναλλοιοῦται [φθορὰν καὶ γένεσιν], ἡ δὲ ἀίδιος ἢ εἰς αὑτὴν ἢ εἰς τὰ ὅμοια* 276, 20. *γένεσις ἀνθρώπου φθορᾶς, φθορὰ ἀνθρώπου γενέσεως ἀρχή* 276, 22.

[3] Stob. V 1087, 5, dasselbe aufs Wort Ascl. 65, 18. 66, 1.

[4] Nach W. Kroll vielleicht: *ἡ δὲ ἀποκατάστασις <τῆς> τῶν ἐπιγείων σωμάτων συστάσεως ἥ τε διάλυσις αὐτῶν ἀποκαθίσταται κτλ.*

[5] ebd., vgl. 18, Ascl. 68, 1: si enim animal mundus vivensque semper et fuit et est et erit, nihil in mundo mortale est . . . in eo nullus est mortalitatis locus.

καὶ ὁ χρόνος ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ εἰσιν ὄντες διφυεῖς. ἐν μὲν οὐρανῷ ἀμετάβλητοι καὶ φϑαρτοί XI 4 [1], wie denn überhaupt der Unterschied zwischen Himmel und Erde des öfteren scharf hervorgehoben wird [2].

Um mit der zuletzt angerührten Frage zu beginnen, es ist zuerst Aristoteles gewesen, der jenen durchgreifenden Unterschied zwischen den beiden Weltteilen aufgestellt hat. Für ihn wie überhaupt für das Altertum ist der Mond die Scheide zwischen den beiden Hälften. Das steht in diesem Zusammenhange bei Hermes nicht, können wir aber aus dem, was früher vom Monde gesagt ist, erschließen. Die Erde hält Aristoteles für die Region von *γένεσις* und *φϑορά*, während der Himmel ihm ewig und unveränderlich ist [3].

Ganz unzweifelhaft ist die Ansicht dann von Poseidonios übernommen worden, der im Gegensatz zur himmlischen Region die irdische pessimistisch zu schildern liebte. Sein Einfluß hat diese Gegenüberstellung geradezu zu einem Gemeinplatze in der Literatur gemacht [4]. So ist sie auch Philon ganz geläufig [5].

---

[1] Das will freilich nicht ganz zu XV 9 passen, wovon wir oben sprachen.

[2] *πᾶν τὸ ἐν οὐρανῷ ἀμετάϑετον, πᾶν τὸ ἐπὶ γῆς μεταϑετόν* 276, 3. *ὁ οὐρανὸς σωμάτων ἀιδίων δεκτικός, ἡ γῆ σωμάτων φϑαρτικῶν δεκτική* 277, 10. *ὁ οὐρανὸς πρῶτον στοιχεῖον, ἡ γῆ ὕστατον στοιχεῖον* 277, 14. *πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ ἄμωμα, πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ἐπίμωμα* 276, 10. *οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύϑερον* 276, 5. *οὐδὲν ἀγαϑὸν ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲν κακὸν ἐν τῷ οὐρανῷ* 275, 21. *ἡ γῆ ἄλογος, ὁ οὐρανὸς λογικός* 277, 12. *οὐδὲν ἄγνωστον ἐν οὐρανῷ, οὐδὲν γνώριμον ἐπὶ τῆς γῆς* 276, 6. Sehr deutlich ist die Scheidung auch P. X 11, wo die Welt durch den *ὑμήν*, d. i. den Himmel, in zwei Teile zerlegt gedacht ist, von denen der obere das Reich des Intellektuellen, Unsterblichen, der untere das des Körperlichen, Sterblichen ist.

[3] de cael. I 3, 270 b 5, met. I 3, 340 b 6 u. ö.

[4] s. etwa *π. κόσμου* 392 a 31: *μετὰ δὲ τὴν αἰϑέριον καὶ ϑείαν φύσιν, ἥντινα τεταγμένην ἀποφαίνομεν, ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ ἀπαϑῆ, συνεχής ἐστιν ἡ δι' ὅλων παϑητή τε καὶ τρεπτὴ καί, τὸ σύμπαν εἰπεῖν, φϑαρτή τε καὶ ἐπίκηρος.* vgl. ebd. 400 a 21. Weitere Zeugnisse bes. aus Cicero und Seneca finden sich zusammengestellt bei Corssen, *De Posidonio Rhodio,* Diss., Bonn 1878, 42 f. Wendland, *Philos Schr. Vors.* 68, 1. 70, 2. Capelle, *Neue Jahrb.* XV (1905) 537, 2.

[5] provid. II 68 p. 91 A: omne supervacaneum, inconstans atque erroneum a caelo longe expulsum est et in sublunari pervagatur spatio; quaest. in Exod. II 81 p. 523 A: nihil sublunare per se consistit etc. Mos. II 121, decal. 104 u. ö.

Diese Ansicht haben ferner die Pythagoreer gepflegt, wie allein die Auseinandersetzung des Ps. Okellos 2, 1 (Mull. I 394 f.) beweist. Auch nach ihnen sind im *ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος* des Kosmos, wie schon der echte Philolaos lehrte, *τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως*[1].

Noch klarer als diese Vorstellung können wir den Hauptgedanken verfolgen, daß die Welt in ewiger Bewegung und Veränderung sei und doch sich stets gleich bleibe. Es ist das eine uralte hellenische Ansicht, die schon in Herakleitos' Fluß aller Dinge und in der Lehre des Empedokles vom *ἔρως* und *νεῖκος* ausgedrückt ist, die fast in derselben Fassung wie bei Hermes auch von Anaxagoras überliefert wird (fr. 17, 407, 6 D [3]). Denselben Glauben bekunden die im Altertum außerordentlich oft [2] zitierten Verse des Euripides (fr. 839 N [2]):

Θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
Διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλου
Μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Es mag ferner die von den Platonikern auf Grund des Timaios entwickelte Lehre von der Materie hineinspielen, die bei allem Wechsel der von ihr aufgenommenen Formen doch unwandelbar, *ἄτρεπτος* bleibe (Baeumker *a. a. O.* 375). Das alles haben die

---

[1] b. Stob. I 196, 29 (Doxogr. 337, 17, FVS [3] I 306, 17; vgl. die Worte des Ps. Philol. bei Stob. I 173, 2 (Mull. II 6 fr. 21); Epiph. haer. III 8 (Doxogr. 590, 11): (*Πυθαγόρας*) *ἔλεγε δὲ τὰ ἀπὸ σελήνης κάτω παθητὰ εἶναι πάντα, τὰ δὲ ὑπεράνω τῆς σελήνης ἀπαθῆ εἶναι.*

Die Sache bleibt im Grunde genommen ddieselbe, auch wenn nicht mehr die aristotelische Zweiteilung, sondern wie etwa bei Plut. quaest. conv. IX 14, 4 p. 745 B eine Dreiteilung angenommen wird. Plut. schöpft vielleicht aus Xenokrates; für dessen Ansicht s. Heinze S. 75 u. 77 unten; Poseidonios kannte wohl dieselbe Dreiteilung (Schmekel 282), bei der, wie uns Cumont, *Arch. f. Relig.* IX (1906) 330 f. belehrt, sicherlich chaldäische Elemente mitsprechen. Für diese Dreiteilung in der späteren griech. Philosophie vgl. Bousset, *Himmelsreise* (Arch. f. Relig. IV [1901] 254). Hermes unterscheidet Stob. I 407, 20 vier *τόποι* im All. Der erste ist der *οὐρανός*, darin die Götter wohnen, Archon ist der *δημιουργός*; der zweite ist der *αἰθήρ*, das Reich der Sterne, Archon ist der *ἥλιος*; der dritte der *ἀήρ*, den die *ψυχαὶ δαιμόνιαι* erfüllen, Archon ist die *σελήνη*; der vierte ist die *γῆ*, die von den Menschen erfüllt wird, Archon ist der *βασιλεύς*, der letzte *τῶν ἄλλων θεῶν*. Das ist wohl nur eine Auseinanderziehung der aristotelischen Zweiteilung.

[2] z. B. Aët. plac. V 19, 3 (Doxogr. 430, 10, FVS [3] I 398, 7: *ὡς καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Εὐριπίδης· θνῄσκει κτλ.*); Theophr. phys. fr. 12, 27 (ebd. 490, 22).

Stoiker zusammengefaßt, verarbeitet und zu ihrem Schuleigentum gemacht[1]. Von da ab begegnen die Termini *ἀλλοίωσις, μεταβολή, αὔξησις, μείωσις* überall, vor allem erst, seit Poseidonios neben vielen anderen Gedanken auch diesen in die breite Masse trug. Es muß ein Lieblingsgedanke gerade von ihm gewesen sein, daß alles in gleitender Veränderung sei[2], daß das Einzelne als solches vergehe, das Ganze ewig bestehe[3]. Wir können deutlich sehen, wie er den Vergil beeinflußt[4], wie von ihm Varro gelernt hat, aus dem wiederum Servius schöpfte[5]. Daß Poseidonios mit denselben Augen wie Hermes auch die Erde ansah, die im steten Hervorbringen ihre ewig junge Natur zeige und trotz der mannigfaltigsten Äußerungen unverändert und unvergänglich bleibe, beweisen ganz schlagend verschiedene Stellen in *περὶ κόσμου* (so 397 a 24, bes. b 2), die zweifellos echt poseidonisch sind[6].

Daß man bei solchen Voraussetzungen den Tod nicht zu fürchten braucht, ist eine selbstverständliche Konsequenz, die Poseidonios auch in der Tat gezogen hat[7], geht doch z. B. die Aus-

---

[1] Aët. plac. I 9, 2 (307 a 22 b 8): *οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωικοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι᾽ ὅλης τὴν ὕλην.* II 4, 14 (332 b 14): (*οἱ Στωικοὶ*) *μήτε αὔξεσθαι μήτε μειοῦσθαι τὸν κόσμον, τοῖς δὲ μέρεσιν ὁτὲ μὲν παρεκτείνεσθαι πρὸς πλέονα τόπον, ὁτὲ δὲ συστέλλεσθαι.*

[2] Ar. Didym. fr. phys. 27 (Doxogr. 462, 20).

[3] *π. κόσμου* 396 a 30 (*αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες*) *τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγένητον φυλάττουσαι.* vgl. Stellen aus Seneca, die unzweifelhaft auf Poseidonios deuten, wie ep. 71, 13, de benef. V 8, 5, n. q. II 4, 2, ep. 36, 10 f., letztere besonders wichtig, weil sie auch die Todesfurcht abtut: desinunt ista, non pereunt. et mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittit vitam, non eripit . . . videbis nihil in hoc mundo extingui sed vicibus descendere ac surgere usw. Die letzten beiden Verben geben *μείωσις* und *αὔξησις* wieder. S. auch besonders Capelle, *a. a. O.* 552. Panaitios scheint im Anschluß an Karneades anders gedacht zu haben, Schmekel 306. 308.

[4] In der kurzen Kosmogonie Georg. IV 225 ff.:

> Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
> Omnia; nec morti esse locum usw.

Wie sehr die ganze Stelle griechisch, besser gesagt, stoisch gedacht ist, sieht man an der griechischen Paraphrase, die Norden im Komm. zu Aen. VI S. 16 gibt.

[5] Zu Aen. VI 724 (Varro ant. rer. div. fr. 29, Schmekel 126).

[6] Capelle *a. a. O.* 555.

[7] vgl. d. oben zit. Stelle aus Sen. ep. 36, 10.

führung dieses Gedankens bei Cicero, welche das eigentliche Thema des ersten Buches der Tuskulanen bildet, auf ihn zurück.

So bedarf es keines Hinweises mehr darauf, daß alles, was Hermes über die behandelte Frage zu berichten weiß, aus stoischer, bestimmter gesagt, poseidonischer Quelle stammt. Dieselben Gedanken finden sich auch bei Philon. Auch er kennt die herakleitisch-stoische Anschauung vom ewigen Fluß und vom Wechsel[1] der Dinge, auch ihm ist der Gedanke von *διάλυσις* und *σύνθεσις* in der Welt vertraut[2]. So läßt auch er keinen *θάνατος* gelten[3], auch ihm ist die Erde stets gleich unerschöpflich[4]. Schließlich sind dieselben Gedanken auch Eigentum der Neupythagoreer geworden[5].

---

7. Kap. Die Lehre von den Elementen.

Die ständige *διάλυσις* und *σύνθεσις* im Kosmos sieht man am besten an dem Übergehen der einzelnen Elemente ineinander. Damit kommen wir von selbst auf die Lehre von den Elementen.

Unter dem angedeuteten Gesichtspunkte ist sie Stob. I 289, 26 dargestellt. Danach sind für Hermes die Elemente nur

---

[1] prov. I 13. 14. 16, somn. II 258, conf. ling. 104, spec. leg. I 26, Cherub. 19 u. so sehr oft. Grossmann, *quaestionum Philonearum* I 1, Leipzig 1829, 18; Wendland, *Philos Schr. Vors.* 7, 1; vgl. noch leg. all. I 7, wo wieder die Euripidesverse vorkommen.

[2] de mundo c. 11 p 612 M, aetern. m. 10, 3 C. Auch die Termini *αὔξησις* und *μείωσις*, die für Poseidonios ausdrücklich z. B. durch Ar. Didym. fr. phys. 27 (Doxogr. 462, 22) bezeugt sind, finden sich sehr oft bei Philon, so aetern. m. 18, 18; 19, 12 ff.; *αὔξησις* allein 14, 12; 18, 16; 30, 14; 31, 12; *μείωσις* 41, 7; 42, 10; 44, 19. Dazu vgl. noch opif. m. 101 u. a. mehr.

[3] aetern. m. 3, 5 mit dem Empedokleszitat fr. 12, S. 228, 4 D[3] und dem üblichen Euripidesfrgm.; vgl. aetern. m. 11, 11; 43, 3, leg. alleg. I 7, spec. leg. I 266. Daß der Tod nur eine Veränderung zu etwas Anderem sei, berichtet Philon auch als Ansicht des Herakleitos, aetern. m. 33, 18 (Herakl. fr. 36, S. 85, 8 D[3]).

[4] aetern. m. c. 12, u. a. 21, 1: *γνώσεται τὴν ἀνένδοτον καὶ ἀκάματον τῆς γῆς ἀεὶ νεαζούσης ἀκμήν. ὥστ' οὐδὲν ἐλαττωθεῖσα τῆς παλαιᾶς ἰσχύος κτλ.*

[5] Man s. z. B. Philolaos *π. ψυχᾶς* b. Stob. I 172, 10 (Mull. fr. 21, I 6); Hippodamos b. Stob. V 846, 16 ff. (M. II 14 *γ'*); Okell. 1, 3 (M. I 389). 13 f. (393), 2, 13 f. (398), Theon Smyrn. 149, 7 H.

Modifikationen der einen gemeinsamen Materie; *κινουμένη δὲ θερμαίνεται καὶ γίγνεται ⟨ἡ⟩ ὕλη πῦρ καὶ ὕδωρ, τὸ μὲν σθεναγὸν καὶ ἰσχυρὸν, τὸ δὲ πάσχον. τὸ δὲ πῦρ ἐναντιούμενον τῷ ὕδατι ἐξήρανε τοῦ ὕδατος, καὶ ἐγένετο ⟨ἡ γῆ⟩ ὀχουμένη ἐπὶ τοῦ ὕδατος. περιξηραινομένου δὲ ἀτμὸς ἐγένετο ἐκ τῶν τριῶν, τοῦ τε ὕδατος ⟨καὶ⟩ τῆς γῆς καὶ τοῦ πυρός, καὶ ἐγένετο ἀήρ. ταῦτα συνῆλθε κατὰ τὸν τῆς ἁρμονίας λόγον, θερμὸν ψυχρῷ, ξηρὸν ὑγρῷ καὶ ἐκ τῆς συμπνοίας τούτων ἐγένετο πνεῦμα καὶ σπέρμα ἀνάλογον τῷ περιέχοντι πνεύματι*[1]. Eine ganz andere Unterscheidung der Elemente wird in der schon erwähnten kosmogonischen Schilderung des dritten Dialogs gelehrt: *ἐπάγη ὑπ' ἄμμῳ ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας στοιχεῖα . . . ἀποδιωρίσθη τὰ ἐλαφρὰ εἰς ὕψος καὶ τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ὑφ' ὑγρᾷ ἄμμῳ, πυρὶ τῶν ὅλων δημιουργηθέντων καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι.* Von vornherein wird hier jeder auf stoischen Einfluß raten. Sonst findet sich in den hermetischen Schriften eine Elementenlehre nur noch Jambl. myst. VIII 3 Mitte: *ἔστι δὴ οὖν καὶ ἄλλη τις ἡγεμονία παρ' αὐτοῖς τῶν περὶ γένεσιν ὅλων στοιχείων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμεων, τεττάρων μὲν ἀρσενικῶν, τεττάρων δὲ θηλυκῶν, ἥντινα ἀπονέμουσιν ἡλίῳ,* wo wohl sicher die vier Elemente gemeint sind, von denen jedes in ein männliches und weibliches geteilt wird. Sind hier schon die Elemente persönlich gedacht, so sind sie es noch viel mehr in der *Κόρη κόσμου* (403, 9), wo sie vor den höchsten Gott hintreten und bewegte Klage über die Greueltaten der Menschen führen. Dieterich mag wohl recht haben, wenn er meint (*Abraxas* 61), hier liege der Gedanke zugrunde, daß jedes Element seinen Gott habe.

Die Elementenspekulation ist recht alt in der griechischen Philosophie. Empedokles und andere noch eher haben sich mit ihr befaßt, ja Herakleitos kennt schon die Gegensatzpaare kaltwarm, naß-trocken[2]. Aber erst seit Platon scheint sie einen Schritt nach vorn getan zu haben, wie ja auch seit ihm erst das Wort *στοιχεῖον* terminologisch gebraucht wird[3]. So zeigt er Tim.

---

[1] Was aber dann folgt, ist in seiner Beziehung zum Vorherigen nicht mehr ganz klar, obwohl das Bild von der *μήτρα* in der Entwicklung des Embryo, wenn man so sagen darf, deutlich hervorgehoben ist.

[2] Diels, *Elementum,* Berlin 1899, 15, 3. [3] Diels, *a. a. O.* 14 ff.

50 C ff., wie Verschiedenartiges aus der verschiedenen Zusammensetzung und Mischung der Elemente entstehen kann, was zuweilen schon an hermetische Gedankengänge erinnert, z. B. 60 B: *γῆς δὲ εἴδη, τὸ μὲν ἠθημένον διὰ ὕδατος τοιῷδε τρόπῳ γίγνεται σῶμα λίθινον. τὸ ξυμμιγὲς ὕδωρ, ὅταν ἐν τῇ συμμίξει κοπῇ, μετέβαλεν εἰς ἀέρος ἰδέαν· γενόμενος δὲ ἀὴρ εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἀναθεῖ.* Er schließt ja auch Tim. 49 B (so schon Melissos fr. 8, 191, 4 D [3]) aus den durch zahlreiche Zwischenstufen des Verdichtungs- und Verdünnungsprozesses ermittelten Übergängen der Elemente ineinander — wenn er vom Wasser ausgeht, ist das nur beispielsweise —, daß man keinem eine bestimmte, bleibende Natur beilegen dürfe [1]. Deutlicher wird noch Aristoteles, dem es feststand, daß es eine substantiale Entstehung gebe, deren Substrat die Materie sei, und dies zunächst die vier Elemente Wasser, Feuer, Erde, Luft betreffe, aus denen alles zusammengesetzt sei (de caelo III 1, 298 b 9). Diese Elemente aber gehen sämtlich auseinander hervor [2] und haben darum nur eine gemeinsame Materie; sie steigen entweder in die Höhe oder sinken zur Tiefe [3]. Ihre nach *ποιητικά* und *παθητικά* geschiedenen Grundeigenschaften sind *θερμόν, ψυχρόν, ὑγρόν, ξηρόν*, die auch das Wesen der Elemente bestimmen [4]. Ein besonderes Verdienst um die Elementenforschung haben ferner die Stoiker, die zugleich von Aristoteles stark beeinflußt sind [5]. Sie lehrten bekanntlich die Entstehung

---

[1] Baeumker, *Das Problem der Materie* 126 f.

[2] de gen. et corr. I 3, 318 a 13—25, II 4, 431 a 12 - 21; Hermias irris. gentil. philos. 11 (Doxogr. 654, 1).

[3] s. Berger, *Gesch. d. wissensch. Erdkunde der Griechen* [2], Leipzig 1903, 262.

[4] s. Zeller II 2 [3] 442 f., vgl. Ideler, *Aristotelis Meteorologica*, Leipz. 1836, II 389 ff.; die peripatetische Unterscheidung nach *ποιητικά* und *παθητικά* findet sich auch bei Ptolemaios (Boll, *Studien über Claud. Ptolem.* 87, s. aber auch die Abweichung S. 88). Die Elemente erhalten ihre eigentliche Bestimmung durch Differenzen, welche Objekte des Tastsinnes bilden (de gen. et corr. II 2, 329 b 7—16), denn das Tastbare ist körperlich. Die Grunddifferenzen aber des Tastbaren sind die zwei Gegensatzpaare warm und kalt, trocken und feucht. So gibt es vier Elemente: das warme und trockene Feuer, die warme und feuchte Luft, das kalte und feuchte Wasser, die kalte und trockene Erde (Baeumker *a. a. O.* 242 f.). Das ist schon eine Parallelerscheinung zu jener genannten ägyptischen Elementenlehre.

[5] Wie die stoische Lehre sich auf der der Naturphilosophen und des Aristoteles aufbaut, s. Baeumker, *a. a. O.* 368 f., vgl. auch Boll, *a. a. O.* 88.

der Welt aus dem Urfeuer. Dieses Urfeuer wandelte sich erst in Luft, dann in Wasser, welches befruchtet durch die darin verbliebenen, aus dem Urfeuer stammenden Keime die vier Elemente hervorbrachte [1]. Das Schwerste sank als Erde nieder, während von dem Rest ein Teil als Wasser verblieb, ein anderer zu Luft verdunstete, und diese wieder durch teilweise Verdünnung sich zu Feuer entzündete (Zeller III 1⁴ 52 ff.). Stoisch ist die Zusammenstellung nach Schwerem und Leichtem [2], nach *δραστικόν* und *παθητικόν* [3], nach *θερμόν, ὑγρόν, ψυχρόν, ξηρόν* [4]. Die Voraussetzungen der hermetischen Elementenlehre, auch der von P. III, sind also klar. Letztere wird man freilich erst dann ganz verstehen, wenn man den offenbaren Einfluß der Genesis mitrechnet, unter dem der ganze Traktat steht [5]. — Das Übergehen des einen Elementes in das andere zu verfolgen, die Wechselbeziehungen der einzelnen zueinander festzustellen, ist ebenfalls etwas Stoisches [6], und wir

---

[1] Man denke an P. III 1 Schl.: *καὶ ἐπάγη ὑπ' ἄμμῳ ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας στοιχεῖα*, 2 *τὰ βαρέα ἐθεμελιώθη ὑφ' ὑγρᾷ ἄμμῳ*, I 5 *πῦρ ἄκρατον ἐξεπήδησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος*. Nach Zenon ist das Chaos gleich Wasser, St. v. fr. 103 f.

[2] Aët. plac. I 12, 4 (Doxogr. 311 a 1 b 3, Stob. ecl. I 142, 9). Es ist auch epikureische Lehre, daß die leichteren Stoffe von den schwereren emporgetrieben werden, s. z. B. die Ansicht Alexanders b. Philon provid. II 60, die wörtlich übereinstimmt mit Epicurea S. 196, 19. 29, 215, 22. Cic. Tusc. I 40 (Schmekel S. 140). Lucr V 453. Wendland, *Philos Schr. Vors.* 64. Möller, *Geschichte der Kosmologie* 10.

[3] Nemes nat. hom. c. 5 (Zeller III 1⁴, 154, 3) von den Stoikern; vgl. Cic. Acad. post. I 26, Plut. de comm. not. c. 49 p. 1085 C f. Namentlich Poseidonios scheint für diese aristotelisierende Anschauung eingetreten zu sein. Baeumker, *a. a. O.* 349 f. Für Arist. s. noch de gen. et corr. I 6, 323 a 6, II 2, 329 b 24, meteor. IV 5, 382 b 2; 11, 389 a 29.

[4] *περὶ κόσμου* 396 a 33; Sen. n. q. VII 27, 3; im übrigen s. Capelle *a. a. O.* 553, 2.

[5] Es seien hier noch einmal die wichtigsten Worte der Genesis eingeschaltet: 1, 6 ff. *καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος, καὶ ἔστω διαχωρίζον ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα, καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος, ὃ ἦν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ ὕδατος τοῦ ἐπάνω τοῦ στερεώματος. καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα οὐρανόν . . . καὶ εἶπεν ὁ θεός· συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς συναγωγὴν μίαν, καὶ ὀφθήτω ἡ ξηρά. καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν καὶ ὤφθη ἡ ξηρά. καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν καὶ τὰ συστήματα τῶν ὑδάτων ἐκάλεσεν θαλάσσας.*

[6] Ar. Didym. fr. phys. 38 (Doxogr. 469, 27) von Zenon; von Chrysippos ebd. fr. 21 (Doxogr. 458, Stob. ecl. I p. 129).

wissen von Panaitios und besonders Poseidonios, daß sie die Elemente durch Verdichtung und Verdünnung entstehen ließen (Schmekel 188. 240 f.). Auf der anderen Seite faßten die Stoiker die Materie so auf, daß sie alle Qualitäten zusammen und darum keine bestimmte einzelne besitze (Plat. comm. not. 50 p. 1086 A). So mag es wohl gekommen sein, daß die Elemente wie bei Diogenes Laertios VII 137 als *ὕλη* bezeichnet wurden (Baeumker 334). Die offenbare Wirkung davon zeigt sich z. B. bei Philon Cherub. 127: *ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν συνεκράθη (ὁ κόσμος).* So erklärt sich auch wohl die Frage P. I 8: *τὰ οὖν στοιχεῖα τῆς φύσεως πόθεν ὑπέστη;* auf die geantwortet wird: *ἐκ Βουλῆς θεοῦ ἥτις λαβοῦσα τὸν Λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῆς.* Mit *στοιχεῖα* sind hier sicher nicht die Elemente gemeint [1]. Dieser Gebrauch des Wortes *στοιχεῖον* ist freilich auch nicht erst stoisch. Es hat überhaupt, ganz abgesehen von der Bedeutung „Element“, die es erst verhältnismäßig spät bekam, allgemein den Sinn von Prinzip, dann physikalisch von Grundstoff. Schon Aristoteles versteht unter *στοιχεῖον* „den primären, nicht weiter zerlegbaren Grundstoff“ (Diels, *Elem.* 23 f.), so ist es ihm synonym u. a. mit *ὕλη*. Auch bei den Schülern des Aristoteles hat sich der Gebrauch dieses Terminus fortgepflanzt [2].

Wenn ferner in der zuerst genannten hermetischen Stelle an fünfter Stelle vom Pneuma gesprochen wird (Stob. I 290, 6), so mag das ein Nachklang der aristotelischen Anschauung sein, die außer den vier Elementen noch den Äther kannte [3]. Damit hat Aristoteles viel Eindruck gemacht auch über den Peripatos hinaus [4]. Bei Hermes läge dann wieder eine stoisierende Ansicht

---

[1] Man vgl. damit I 10: *καὶ κατελείφθη ἄλογα τὰ κατωφερῆ τῆς φύσεως στοιχεῖα, ὡς εἶναι ὕλην.* Das scheint Diels, der diese Stelle *Elementum* 47, 3 zitiert, stoisch gefärbt. s. auch Dieterich, *Abraxas* 60 ff.

[2] So scheint Eudemos ihn nur auf die *ὕλη* zu beschränken, während Aristoteles auch noch die Form (*εἶδος*) mit in den Bereich von *στοιχεῖον* einbezog. Diels, *a. a. O.* 35.

[3] s. dafür etwa Diels, *a. a. O.* 26, aber auch Capelle, *a. a. O.* 537, 2.

[4] Einiges s. bei Capelle, *a. a. O.*, auch b. Zeller III 2⁴ 197; vgl. Philol. fr. 12, 314, 13 D³ Bousset, *Gnosis* 229 meint, für diese Vorstellung vom fünften Element müsse man orientalischen Einfluß annehmen. Auch bei Philon ist das *πέμπτον στοιχεῖον* der Äther, aus dem die Gestirne, der Himmel

vor, denn die Stoa faßte den Äther oder das Urseiende als Pneuma auf[1].

Wie weite Kreise die Elementenlehre der Stoa zog, kann man an Philon sehen, bei dem anderseits wiederum die enge Parallele zu den hermetischen Ansichten auffällt, wie das eine Beispiel quis. rer. div. 133 zeigt, wobei man sich durch die Schilderung der persönlichen Schöpfertätigkeit Gottes nicht beirren lassen braucht:

(*ὁ θεὸς διεῖλεν*) *τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν, ἡνίκα τὸν κόσμον ἐδημιούργει· λαβὼν γὰρ αὐτὴν ἤρξατο διαιρεῖν ὧδε· δύο τὸ πρῶτον ἐποίει τμήματα, τό τε βαρὺ καὶ κοῦφον, τὸ παχυμερὲς ἀπὸ τοῦ λεπτομεροῦς διακρίνων*[2]*· εἶθ' ἑκάτερον πάλιν διαιρεῖ, τὸ μὲν λεπτομερὲς εἰς ἀέρα καὶ πῦρ, τὸ δὲ παχυμερὲς εἰς ὕδωρ καὶ γῆν . . . πάλιν δὲ τὸ βαρὺ καὶ κοῦφον καθ' ἑτέρας ἔτεμνεν ἰδέας, τὸ μὲν κοῦφον εἰς ψυχρόν τε καὶ θερμόν*[3], — *ἐπεφήμισε δὲ τὸ μὲν ψυχρὸν ἀέρα, τὸ δὲ θερμὸν φύσει πῦρ* —, *τὸ δὲ βαρὺ εἰς ὑγρόν τε αὖ καὶ ξηρόν· ἐκάλεσε δὲ τὸ μὲν ξηρὸν γῆν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὕδωρ.* 140: *οὕτως ὁ θεὸς . . . διῄρει τήν τε ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέτταρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα.*

Auch der Gedanke des ständigen Wechselns und Ineinanderfließens der Elemente ist ihm ganz vertraut[4]. Gerade darin liegt auch eine Berührung mit neupythagoreischen Ansichten, besonders des Okellos[5], der überhaupt in all seinen Meinungen über die Elemente die engste Parallele zu den hermetischen Vorstellungen bietet[6].

---

sind, von dem ein *ἀπόσπασμα* auch die menschliche Seele ist (Capelle, *a. a. O.* scheint das in den Worten Ciceros, der Acad. I 26 dasselbe sagt, merkwürdig zu finden); er unterscheidet sich von den vier anderen *κατὰ τὸ κρεῖττον*, quis. rer. div. 283. Den stoischen Einfluß merkt man ganz deutlich. Der *αἰθήρ* ist fast mit *πνεῦμα* identisch.

[1] Baeumker, *a. a. O.* 351, 2. Einen fünften Stoff wollten die Stoiker aber nicht gelten lassen; Alexander von Aphrodisias schlug sie indes gerade mit ihrer eigenen Pneumalehre. Vgl. Pasquali, *Nachr. Gött. Ges. Wiss.* 1910, 206 ff.

[2] vgl. quaest. in Exod. II 56 p. 509 A. 118 p. 545 A.

[3] vgl. sacr. Ab. 108, plant. 3, somn. I 18.

[4] z. B. quod det. pot. 8, quaest. in Exod. II 81 p. 523 A. 88 p. 527 A, provid. I 16 ff. II 100 Anf. (Euseb. VIII 14, 45) aetern. m. 33, 8 C.

[5] Okell. 1, 12 ff. (Mull. I 393), besonders beachtenswert (1, 14) die Anwendung auf das Weltganze: daß die Elemente in stetem Kreislauf einander abwechseln und die ganze Natur so verfährt, das ist das beste Zeichen, daß das Weltganze stets bleibt (ähnlich Panaitios, Schmekel 188).

[6] Man sehe nur 2, 4 (Mull. I 396) und 2, 6: *τῶν δὲ τεσσάρων τὸ μὲν θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὡς αἴτια καὶ ποιητικά, τὸ δὲ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν ὡς ὕλη καὶ παθη-*

Nun noch ein Wort zur Vergöttlichung der Elemente. Sie geht zurück bis auf die jonischen Philosophen, die ihr Element zu ihrem Gotte machten, bis auf die Orphiker, die bei den Elementen schwuren und steht in einer Reihe mit anderen Personifikationen wie Aither, Hera als *Ἀήρ*, Ge, Okeanos, Thalassa, den Winden, Hephaistos als Feuer, die uns aus orphischen Hymnen bekannt sind [1]. Hierzu wird schon früh orientalischer Einfluß getreten sein, denn schon in alter Zeit pflegten die Perser die Elemente göttlich zu verehren (Bousset, *Gnosis* 223 ff.). Diese weitverbreitete Anschauung hat sich die jungstoische Schule, wohl von den astrologischen Vorstellungen der *στοιχεῖα* her, zu eigen gemacht und dadurch die Apotheose der Elemente propagiert. Der Hauptanstoß aber zu der Vergöttlichung ging wohl in jüngerer Zeit von der Mithrasreligion aus, in der die Verehrung der Elemente eine zentrale Stellung einnahm [2]. Interessant ist, daß sich auch bei Philon die Vergottung und Personifizierung mehrmals findet [3], besonders deutlich an einer Stelle, auf die auch Diels, *Elementum* 46, der über die Göttlichkeit der Elemente treffend geurteilt und das Material in großen Zügen zusammengestellt hat [4], aufmerksam macht. Ich meine spec. leg. I 266, wo die Elemente redend eingeführt werden: „Wir sind es, aus denen die Substanz eures Leibes besteht, uns hat die göttliche Natur gemischt und zur Menschengestalt gebildet. Aus uns seid ihr bei der Geburt entstanden, zu uns werdet ihr zurückkehren, wenn es zum Sterben kommt.“ Danach ist, wie Diels auch mit Recht bemerkt, die Rede, welche die Elemente in der *Κόρη κόσμου* vor Gott halten, nur die Ausführung des hier vorliegenden Motivs [5].

τικά. Dazu kommt das *βαρὺ κοῦφον πυκνὸν μανόν* 7 ff., dazu die *μεταβολαί* 13 f.: *γίνονται δὲ αἱ μεταβολαὶ ἤτοι ἐκ γῆς εἰς πῦρ, ἢ ἐκ πυρὸς εἰς ἀέρα καὶ ἐξ ἀέρος εἰς ὕδωρ καὶ ἐξ ὕδατος εἰς γῆν*. Das wird wieder mit dem *θερμὸν ψυχρὸν ξηρὸν ὑγρόν* verquickt.

[1] Eisler, *Weltenmantel* 664, 4.

[2] Dieterich, *Mithrasliturgie* 45; Cumont, *orient. Relig.* 242; *Myster. d. Mithra* 102.

[3] decal. 53, vita contempl. 1. p. 472 Anf.

[4] s. auch schon Dieterich, *Abraxas* 60 ff.

[5] Diels, *a. a. O.* 47, Wendland, *Kultur* [2] 183 macht zu der Anklage noch auf Klem. homil. VIII 17 aufmerksam. Zu dem höfischen und zeremoniellen Stil s. ebd. Anm. 2.

In denselben Zusammenhang gehört im Grunde auch die Elementenspekulation, welche Jamblich als hermetisch bezeichnet. Daß es sich um die vier Elemente handelt, von denen jedes in ein männliches und weibliches zerlegt ist, wird ganz deutlich durch ein Zeugnis Senecas n. qu. III 12, 2: Aegyptii quattuor elementa fecerunt, deinde ex singulis bina: aera marem iudicant qua ventus est, feminam qua nebulosus et iners, und so wird jedes Element nach dem Gesichtspunkt des *ποιοῦν* und *πάσχον* weiter zerlegt. Diese Auffassung ist aber nicht ägyptisch sondern stoisch. Nach demselben Gesichtspunkte hat die Stoa jede Gottheit in eine männliche und weibliche zerlegt (Serv. ad Aen. IV 638). Wir müssen demnach unbedingt Reitzensteins Urteil zustimmen, daß es sich hier nur um eine nachträgliche Übertragung der ägyptischen Götterogdoas auf stoische Elementenlehre handeln kann [1].

Also wird auch hier das Urteil bestätigt, daß wir bei Hermes im allgemeinen eine stoisch gefärbte Elementenlehre antreffen, wie sie ähnlich bei Philon und Neupythagoreern nachweisbar ist. Schon früher konnten wir gleichfalls starken stoischen Einfluß auf einen Teil der Elementenlehre, nämlich die Anordnung der Elemente im Weltenraum nachweisen, die, weil sie ganz in den Rahmen der Kosmogonie des 1. Traktates gehörte, vorweggenommen wurde. Das sei an dieser Stelle noch einmal ins Gedächtnis zurückgerufen.

---

8. Kap. Logische Bestimmungen:
σῶμα, τόπος, κενόν, χρόνος, κίνησις, ἐνέργεια.
Zahlenlehre.

In diesem Kapitel wollen wir eine Reihe von Fragen zusammenfassen, die alle irgendwie in das Thema dieses Hauptteils hineinschlagen, obwohl sie, weil durchweg von eigentlich spekulativer Art, an sich unter einen ganz anderen Gesichtspunkt fallen. Weil aber bei der schematischen Einteilung, zu der das unsyste-

---

[1] *Zwei religionsgesch. Fragen* 78. Über die Götter der vier Elemente bei den Ägyptern hat gehandelt Lepsius, Abh. Berl. Ak. 1856, 186.

matische Gewirr der hermetischen Lehren drängt, für eine besondere Würdigung dieser *λογικά* kein Raum ist, seien sie in diesen Hauptteil, in den sie noch am ehesten passen, eingeschoben.

Beginnen wir zunächst mit dem *σῶμα*. Äußerungen darüber begegnen öfter. Besonders interessiert das Verhältnis des vergänglichen zum unsterblichen Körper, z. B. Stob. I 276, 15, das von *σῶμα* zum *ἀσώματον* [1], und man denkt auch über das Wesen der einzelnen Arten nach [2]. Doch können wir uns mit solchen Einzelheiten nicht aufhalten. Von einigem Interesse ist erst die Erörterung bei Stob. I 282, 2. Dort heißt es vom *σῶμα*: *ἕνεκα σώματος καὶ χρόνος καὶ τόπος καὶ φύσις. ἐπεί τοι γε τὸ σῶμα ἐδεῖτο τόπου καὶ μεταβάλλεται φυσικῶς, ἀδύνατον δὲ μεταβολὴν εἶναι ἄνευ χρόνου καὶ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως, οὐδὲ σώματος οἷόν τε σύστασιν εἶναι ἄνευ ἁρμονίας. — μεταβαλλόμενον δὲ ἀφ' ἑτέρου εἰς ἕτερον μεταπίπτει καὶ τῆς μὲν ἕξεως στερίσκεται, τοῦ δὲ εἶναι σῶμα συστατὸν οὐχί. μεταβληθὲν δὲ εἰς ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕξιν ἔχει. τὸ γὰρ σῶμα, ᾗ σῶμα, μένει σῶμα*, nur die *ποιὰ διάθεσις* ändert sich. Seine *ἰδιότης* ist *μεταβολή*. Der Gedanke der *μεταβολή* ist in dieser Form recht beachtenswert, uns aber von dem früheren Kapitel her bekannt, sodaß wir auf ihn nicht näher einzugehen brauchen. Was aber der erste Satz, dessen letzten Teil ich nicht einmal verstehe, auf sich hat, wird sich sogleich zeigen.

Hermes unterscheidet vorher in dem genannten Fragmente drei Kategorien, das *ἔν τινι, πρός τι, ἕνεκέν τινος*. Zum *ἔν τινι* gehören *τόπος, χρόνος, φύσις*, für letzteres nachher *φυσικὴ κίνησις* eingesetzt, zum *πρός τι ἁρμονία, εἶδος, σχῆμα*, zum *οὗ ἕνεκα σῶμα*. Anschließend an die letzte Bestimmung heißt es dann sogleich: *ἕνεκα γὰρ σώματος καὶ χρόνος καὶ τόπος καὶ φύσις*. Die geben dem eigenschaftslosen Körper die *ποιὰ διάθεσις* [3] und

[1] z. B. IV 9: *ἀδύνατον γὰρ ἀσώματον σώματι φανῆναι*. Dagegen kennt der XVI. Traktat auch *σώματα ἀσώματα* und *ἀσώματα*, die in *σώματα* zur Erscheinung kommen. Für IV 9 vgl. Chrysippos b. Nemes. nat. hom. 2 p. 46 (St. v. fr. II 790) aus dem Beweise für die Körperlichkeit der Seele: *οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον*.

[2] Für das *ἀσώματον* s. z. B. Stob. I 73, 7. II 9, 13, für die *σώματα ἀίδια* Stob. I 290, 26. 291, 7. 10. Für die *θνητά* 291, 3. 11. 15.

[3] vgl. VIII 3: Gott formt das All *αὐτῷ τὸ ποιὸν περιθείς*.

sind selbst unkörperlich. Man sieht schon an der äußerlichen Anreihung, daß hier hermetische Verwirrung herrscht. Klar und einleuchtend ist auf den ersten Blick nur der aristotelisch-stoische Gedanke, daß der Körper der ihn bestimmenden Eigenschaften bedarf, und der wahrscheinlich aristotelische Gedanke, daß diese Eigenschaften selbst unkörperlich sein müssen. Wenn man sich im übrigen diese so fachmännisch klingenden Kategorien näher besieht — das *ἔν τινι* soll wohl das aristotelische *ποῦ* sein, das *οὗ ἕνεκα* ist keine Kategorie, sondern eine von den vier Ursachen des Aristoteles — so merkt man, daß das Ganze von vorn bis hinten maßloser Unsinn ist.

Nicht besser ist es mit einer anderen Version bei Stob. I 73, 14. Danach gehören zu den *ἀσώματα εἴδη σώματος: τόπος χρόνος κίνησις σχῆμα ἐπιφάνεια μέγεθος εἶδος. ἃ μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἰδίως ποιά, ἃ δὲ τοῦ σώματος. τὰ μὲν ἰδίως ποιὰ τὸ σχῆμα ἡ χρόα τὸ εἶδος ὁ τόπος ὁ χρόνος ἡ κίνησις. τὰ δὲ τοῦ σώματος ἴδιά ἐστι τὸ ἐσχηματισμένον σχῆμα καὶ τὸ κεχρωσμένον χρῶμα, ἔτι δὲ καὶ ἡ μεμορφωμένη μορφὴ καὶ ἡ ἐπιφάνεια καὶ τὸ μέγεθος. ταῦτά ἐστι τούτων μέτοχα.* Daß die Anwendung des stoischen Terminus *ἰδίως ποιόν* ganz unsinnig ist, sieht jeder sofort. Jedenfalls bewegen wir uns, wie der Terminus zeigt, in einer, wenn auch mißverstandenen, stoischen Theorie. Freilich durfte dabei nicht von *ἀσώματα εἴδη* die Rede sein, denn nach der Stoa sind die Eigenschaften der Körper selbst Körper[1]. Es ist damit aber wohl das *πὼς ἔχον* der Stoiker gemeint, worunter sie Größe Farbe Ort Zeit Tun Leiden Haben Bewegung Zustand, kurz mit Ausnahme der Substanz — die auch bei Hermes fehlt — und der Relation sämtliche aristotelischen Kategorien begreifen[2]. Die Einzelbegriffe aus jener großen Aufzählung bei Hermes begegnen uns öfter. So bilden *μέγεθος* und *σχῆμα* die einzigen *συμβεβηκότα τοῖς σώμασι,* die Demokritos anerkennt (Aët. pl. I 3, 18, Doxogr. 285, 12). *μέγεθος* zeigt sich nach Aristoteles in Länge, Breite und Tiefe; von sechs Bestimmungen kann man *μέγεθος* aussagen, von *σῶμα τόπος ἐπιφάνεια γραμμὴ κίνησις χρόνος* (Ar. Did. fr. phys. 5,

---

[1] s. Zeller III 1 [3] 100f. 120f., für Aristoteles ebd. II 2 [3] 281f. 300 u. ö.

[2] s. darüber Zeller III 1 [4], 102f.

Doxogr. 449, 6). *ἐπιφάνεια γραμμὴ τόπος κενὸν χρόνος* gehören nach stoischer Lehre zu den *προσεοικότα τοῖς σώμασι*[1]. An sich dürften die hermetischen Begriffe nicht so nebeneinander stehen, da einige hypotaktisch einzureihen wären. So sagt uns z. B. Aëtios: *σχῆμά ἐστιν ἐπιφάνεια καὶ περιγραφὴ καὶ πέρας σώματος* (I 14, 1, Doxogr. 312 a 9), und vom *χρῶμα* berichtet derselbe (I 15, 2, D. 313 a 4): *οἱ Πυθαγόρειοι χροιὰν ἐκάλουν τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ σώματος*, und als Ansicht Zenons kennen wir: *χρώματα πρώτους εἶναι σχηματισμοὺς τῆς ὕλης* (ebd. 6). Daß Bestimmungen wie *ἐπιφάνεια* zu den *ἀσώματα* gehören, ist, um es zu wiederholen, die aristotelische Lehre (Aët. IV 20, 1, D. 409, 29 u. ö.), während die Stoiker das Gegenteil dachten.

Aus dem Wirrwarr hebt sich eine Bestimmung halbwegs deutlich heraus, der *τόπος*. Darüber heißt es Stob. I 282, 5: *ἀμήχανον συστῆναι σῶμα ἄνευ τόπου . . . ἕνεκα τοίνυν τοῦ σώματός ἐστιν ὁ τόπος. παραδεχόμενος γὰρ τὰς τοῦ σώματος μεταβολάς, οὐκ ἐᾷ ἀπόλλυσθαι τὸ μεταβαλλόμενον.* Seine *ἰδιότης* ist *περιοχή*. Das entspricht schon im Grunde der Ansicht Platons, wie sie aus seiner Lehre von der Materie bekannt ist, und vor allem auch des Aristoteles, welcher der Meinung war, *πληρωτικὸν εἶναι τοῦ τόπου τὸ σῶμα, καθάπερ καὶ τὸν τόπον τοῦ σώματος δεκτικόν* (Ar. Didym. fr. 5, Doxogr. 449, 11). *τόπος* wird mit *χρόνος* und *φυσικὴ κίνησις* als unkörperlich angesehen, obschon P. XI 18 gerade das Gegenteil behauptet wird.

Bei dieser Gelegenheit sei auch gleich die hermetische Theorie vom Leeren abgetan. Es wird darüber P. II 10 (vgl. Ascl. 72, 12 ff.) folgendes Raisonnement angestellt: *οὐδὲν δὲ τῶν ὄντων ἐστὶ κενόν· μόνον δὲ τὸ μὴ ὂν κενόν ἐστι καὶ ξένον τῆς ὑπάρξεως, τὸ δὲ ὂν οὐκ ἂν ἠδύνατο εἶναι ὄν, εἰ μὴ μεστὸν τῆς ὑπάρξεως ἦν. τὸ γὰρ ὑπάρχον κενὸν οὐδέποτε γενέσθαι δύναται.* Daran wird noch angeschlossen, daß alles, was uns leer dünkt, mit Luft, also mit einem *σῶμα* erfüllt sei. Das ist ebenfalls, um es gleich zu sagen, stoische Lehre, die uns z. B. in dem Bericht des Aëtios vorliegt: *οἱ Στωικοὶ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου οὐδὲν εἶναι κενόν. ἔξωθεν δ' αὐτοῦ ἄπειρον*[1]. Es handelt sich hier um eine

[1] Aët. I 18, 5 (316 a 8), s. auch Hippol philos. 21 (Doxogr. 571, 23), Diogen. L. VII 140 von Poseidonios.

Vorstellung, die schon Aristoteles und noch früher Empedokles [1] vertreten hat, die uns als pythagoreisch [2] bekannt ist und auch bei Neupythagoreern wiederkehrt [3].

Hieran mag sich auch die Behandlung eines vierten Begriffes, des *χρόνος*, schließen. Indes müssen wir hier die Sache auf breiterer Grundlage aufbauen. Eine Behandlung des *χρόνος* ist nicht möglich, ohne daß wir den *αἰών*, von dem schon früher die Rede war, mit in die Debatte ziehen. Wir können das um so mehr, als bekanntlich auch bei dem *αἰών* wie so oft Personifikation und Abstraktion durcheinander gehen. So greifen wir denn auf eine schon damals benutzte Stelle zurück, die das Verhältnis des *χρόνος* zu *αἰών* und *κόσμος* gut beleuchtet. Nach P. XI 2 schafft Gott den *αἰών*, dieser den *κόσμος*, der *κόσμος* den *χρόνος*, dieser die *γένεσις*. Die *οὐσία τοῦ αἰῶνος* ist *ἡ ταυτότης, τοῦ δὲ κόσμου ἡ τάξις, τοῦ δὲ χρόνου ἡ μεταβολή, τῆς δὲ γενέσεως ἡ ζωὴ καὶ ὁ θάνατος.* Die *ἐνέργειαι τοῦ αἰῶνος* sind *διαμονὴ καὶ ἀθανασία, τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις, τοῦ δὲ χρόνου αὔξησις καὶ μείωσις . . . ὁ οὖν αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ αἰῶνι, ὁ δὲ χρόνος περάιοῦται ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ δὲ γένεσις γίνεται ἐν τῷ χρόνῳ. γένεσις* und *χρόνος* sind im Himmel *ἀμετάβλητοι καὶ ἄφθαρτοι*, auf Erden *μεταβλητοὶ καὶ φθαρτοί.* Für das letztere mag man sich an Stob. I 276, 2 erinnern: *χρόνος ἀνθρώπου φθορά* oder 282,6: *ἀδύνατον δὲ μεταβολὴν εἶναι ἄνευ χρόνου.* Ausführlich wird über unsere Frage Ascl. 68, 1 ff. im Anschluß an die Ewigkeit der Welt berichtet. Die Welt ist vitae aeternitatisque plenissimus. ipse extrinsecus vivificatur ab aeternitate vivificatque ea quae intra se sunt omnia, differens numeris et temporibus statutis atque infixis cuncta per solis effectum stellarumque discursum, omni temporaria ratione divina lege conscripta. terrenum autem tempus aëris qualitate, aestuum frigorisque varietate dinoscitur, caeleste vero reversioni-

---

[1] Aristoteles phys. IV 6—9 u. ö. Empedokles fr. 13, 228, 7 D [3].

[2] ebd. 317, 10: *κενὸν δὲ οὐδαμῶς, εἰ μὴ μόνον πρὸς νόησιν*, s. aber auch 316, 15 ff.

[3] Tim. Locr. an. m. Mull. II 44 § 9: *ἅ δ' ἀνάπνοια γίνεται μηδενὸς μὲν κενεῶ ἐν τᾷ φύσι ἐόντος, ἐπιρρέοντος δὲ καὶ ἑλκομένω τῶ ἀέρος ἀντὶ τῶ ἀπορρέοντος διὰ τῶν ἀοράτων στομίων.* Das ist genau die hermetische Lehre von der Luft und dem Leeren.

bus siderum ad eadem loca temporaria conversione currentium. et mundus est receptaculum temporis, cuius cursu et agitatione vegetatur. Der *χρόνος* muß mit der *τάξις* zusammengehen, sie beide bewirken wechselweise die Erneuerung aller Dinge in der Welt. Da *μεταβολή* und *χρόνος* zusammengehören, muß man auf Stabilität in der Welt verzichten und kann nur Gott stabilis nennen. Doch folgt darauf gleich eine Einschränkung, die neues Licht auf die *στάσις* und *διαμονή* des *χρόνος* wirft: nisi aliquis audeat dicere ipsius commotionem in aeternitate esse, sed magis est ipsa immobilis aeternitas, in quam omnium temporum agitatio remeat et ex qua omnium temporum agitatio sumit exordium . . . habet autem tempus stabilitatis suae vim atque naturam, quamvis semper agitetur, ea ipsa in se revertendi necessitate. So stehen *χρόνος* und *αἰών* sozusagen in Wechselbeziehung zueinander, welche bewirkt, ut et ipsa aeternitas immobilis quidem sola per tempus, in quo ipsa est et est in eo omnis agitatio, videatur agitari. sic efficitur, ut et aeternitatis stabilitas moveatur et temporis mobilitas stabilis fiat fixa lege currendi. Schließlich heißt es noch: propter quod aeternitas sine definitione est temporis. tempus autem, quod definiri potest vel numero vel alternatione vel alterius per ambitudinem reditu, aeternum est, utrumque ergo infinitum, utrumque videtur aeternum. Dieses präzise Urteil ist nicht ohne Wichtigkeit.

Schon als wir oben vom Aion sprachen, machten wir darauf aufmerksam, wie nahe Hermes sich an den Timaios anschließt. Das gilt auch für die jetzt angeführten Gedanken. Nach Platon ist die Welt die Erscheinung der Idee in Raum und Zeit, das veränderliche und sinnlich wahrnehmbare Bild der Ewigkeit. Die Zeit ist ihm, wie er ganz deutlich Tim. 37 D lehrt, das bewegliche Abbild des *αἰών*. Bevor sie da sein konnte, mußten erst der Himmel und seine Zeichen geschaffen sein, denn sie hängt mit den Weltbewegungen zusammen und geht aus ihnen hervor, kann also unmöglich älter sein als die Welt, eine Ansicht, die auch sonst im Anschluß an Platon verfochten wird [1]. Also gehen die Haupt-

---

[1] z. B. Philon opif. m. 26, leg. alleg. I 2, vgl. provid. I 20 u. ö. Gar nicht abweichend von der platonischen Auffassung des *χρόνος* auch im Verhältnis zum *αἰών* ist die Vorstellung der Neupythagoreer, wie sie in den Worten des Tim. Locr. an. m. Mull. II 41 § 4 zum Ausdruck kommt.

ansichten des Hermes im Grunde auf den Timaios zurück, nur mit dem Unterschiede, daß bei Hermes, damit die sukzessive Entstehungsreihe nicht durchbrochen wird, der Aion die Welt schafft und die Welt erst den *χρόνος*[1]. Doch erleidet auch dadurch die platonische Auffassung vom Verhältnisse des Chronos zur Welt und auch zum Aion keine Einbuße[2].

Wie aber, wenn für die Zeit auch Ewigkeit postuliert wird? Das hat Platon nicht genau definieren mögen; er sagt nur an der genannten Stelle des Timaios: *χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις γίγνηται.* Wenn man aber bedenkt, daß die Welt für ihn zwar geworden, aber von ewiger Dauer ist, so kann die Entscheidung kaum schwer sein. Hat aber Platon diese Frage noch offen gelassen, so ist sie schon von Aristoteles entschieden worden, und zwar für die Ewigkeit. Es hängt das damit zusammen, daß die Zeit ihm auch ungeworden war[3], eine Ansicht, die dann, wie so manches von Aristoteles, auf die Stoiker übergegangen ist, von denen z. B. Chrysippos definiert: *τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα*[4]. Die Neupythagoreer haben genau so gedacht[5], während Philon, der mit Platon die Zeit für geworden hält, ausdrücklich betont: infinitum incorporeumque tempus deus minime creavit (prov. II 57 p. 84 A).

Wie Hermes nur die alten Vorstellungen weitergibt, kann man auch einmal an einem einzigen Terminus sehen. In einem schon früher benutzten Fragmente, bei Stob. I 282, 16, wird gelehrt, daß *χρόνος* mit *τόπος* und *φύσις ἀσώματος* sei, also genau ent-

---

[1] Letztere Vorstellung ist bei Philon neben einer, welche das Verhältnis zwischen Welt und Chronos unbestimmter läßt, ziemlich häufig, z. B. leg. alleg. I 2, deus immut. 31, s. auch 32 (de mundo 609 M).

[2] Es ist sehr lohnend, Plotin enn. III 7, wo *περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου* gehandelt wird und auch die Ansichten früherer Philosophen untersucht werden, zu vergleichen, s. z. B. 245, 25: *ἀλλ' ἄρα κατὰ τὴν στάσιν φατέον τὴν ἐκεῖ τὸν αἰῶνα εἶναι, ὥσπερ ἐνταῦθα τὸν χρόνον κατὰ τὴν κίνησίν φασιν;* Die Stellung Plotins zu diesen Fragen zu erörtern, würde uns zu weit vom Wege führen.

[3] Nach Aristoteles ist die Zeit *ἄπειρος ἐπ' ἀμφότερα, ἀγένητος, ἄφθαρτος*, s. Bonitz, *Index Arist.* 856 b, Ar. Didym. fr. 6 (Doxogr. 449, 16).

[4] Ar. Did. fr. 26 (461, 27). Auch für Apollodoros ist der *χρόνος ἄπειρος, ὡς ὁ πᾶς ἀριθμὸς ἄπειρος λέγεται εἶναι*, ebd. 461, 8.

[5] Skythinos *περὶ φύσιος* b. Stob. ecl. I 108, 7 (Mull. II 113 a).

gegengesetzt der philonischen Ansicht, daß ohne ihn keine *μεταβολή* stattfinde, und daß seine *ἰδιότης* sei *διάστημα καὶ ἀριθμός*. *διάστημα* als Terminus für die *ἰδιότης χρόνου* ist sehr alt. Freilich ist er hier verkürzt, er pflegt, soweit ich sehe, stets mit *κινήσεως* verbunden zu werden[1], so ist Aët. plac. I 21, 1 (Doxogr. 318 a 4 b 6) Platons bekannte Definition in die Formel gekleidet: (*χρόνον*) *αἰῶνος εἰκόνα κινητὴν ἢ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*. Diese Ausdrucksweise ist Eigentum vor allem der stoischen Schule geworden. Zenon, Chrysippos, Apollodoros, Poseidonios, alle definieren die Zeit als *κινήσεως διάστημα*[2]. Philon erwähnt den Terminus ausdrücklich als stoisch und verwendet ihn des öfteren[3]. Häufig begegnet er auch bei Plotin, der ihn heftig bekämpft (III 7, 8 p. 253, 3 M). Daß auch der *ἀριθμός* zur *ἰδιότης τοῦ χρόνου* gehört, ist nicht verwunderlich. Aristoteles definiert ja schon: *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*[4]. Wenn ferner in der oben angeführten Stelle des Asclepius *χρόνος* und *τάξις* als zusammengehörig betrachtet werden, so ist das leicht erklärlich, übrigens auch schon alt, heißt es doch schon vom Feuer des Herakleitos bei Theophrast phys. fr. 1 (Doxogr. 476, 1): *ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὡρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς*[5].

Schließlich muß noch eine Stelle berücksichtigt werden (Stob. I 104, 16), in der nach Art von Timaios 37 E ff. eine spitzfindige Untersuchung über die bekannten drei Zeitabschnitte, die für sich gar keinen Bestand haben können, angestellt wird: *πῶς ἐνεστὼς εἶναι λέγεται ὁ μηδὲ ἑστάναι δυνάμενος; καὶ πάλιν ὁ παρεληλυθὼς συνάπτων τῷ ἐνεστῶτι καὶ ὁ ἐνεστὼς τῷ μέλλοντι εἷς γίνεται (οὐ γὰρ χωρὶς αὐτῶν εἰσι) τῇ ταυτότητι καὶ τῇ ἑνότητι*

[1] Archytas definiert: *χρόνος διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* (Mull. II 118, 4).

[2] Zenon und Poseidonios schlicht als *διάστημα κινήσεως*, Apollodoros als *δ. τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*, Chrysippos ausführlich: *χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος, ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει*, Ar. Didym. fr. phys. 26 (Doxogr. 461) s. auch Philon aetern. m. 17, 10 C.

[3] s. die vorige Anm., aetern. m. 2, 18, opif. m. 26.

[4] Phys. IV 11, 219 b 1. 220 a 24. Ar. Did. fr. phys. 6 (Dox. 449, 15). s. auch Apollodoros ebd. 461, 7.

[5] ebd. von Anaximandros 476, 10: *χρόνου τάξις*.

καὶ τῇ συνεχείᾳ οὕτω καὶ συνεχὴς καὶ διεστὼς γίνεται, εἷς ὢν καὶ ὁ αὐτός, χρόνος. Diese Lehre vom *χρόνος ἑστώς*[1] hängt offenbar mit der des Asclepius zusammen, daß infolge der Verbindung des *χρόνος* mit dem *αἰών* die mobilitas temporis stabilis werde, denn der *αἰών* ist doch das ewig Feststehende, das ewige Heute[2]. Daß die Zeit trotz der drei Stufen, in die man sie zu teilen pflegt, doch im Grunde immer als dieselbe, eine bestehen bleibe, ist ein Gedanke, den wir nach Platons und Aristoteles' Vorgange auch für Apollodoros etwa und Poseidonios ausdrücklich bezeugt finden[3]. Dann ist er uns auch von Neupythagoreern wie Ps. Archytas[4] bekannt. Wir stehen also auch hier auf bekanntem Boden.

Religiöse Vorstellungen wie beim *αἰών* scheinen mit dem *χρόνος* bei Hermes nicht verknüpft zu sein. Die einzige Spur von Personifikation ist die Bemerkung P. XI 2, daß Gott den *αἰών*, der *αἰών* den *κόσμος*, der *κόσμος* den *χρόνος* schaffe, *ὁ χρόνος δὲ τὴν γένεσιν.* Das berührt sich mit dem oben erwähnten Gedanken, daß der *χρόνος* die *μεταβολή* hervorrufe und umgekehrt *μεταβολή* ohne ihn nicht möglich sei. Die geringe Hypostasierung braucht über die Anschauungsweise Platons nicht hinauszugehen. Sonst würde die von chaldäischen Vorstellungen[5] genährte orphische Theorie vom Chronos vorliegen, der das Chaos und den Äther schafft, gegen die Philon (quaest. in Genes. I 100 p. 72 A) eine für unsere hermetische Lehre jedenfalls beachtenswerte Polemik führt.

An die Betrachtung des *χρόνος* schließt sich sehr eng die der *κίνησις* an. Alles Seiende, sagt Hermes bei Stob. I 274, 23, wird

---

[1] vgl. Eisler, *Weltenmantel* 478, 4.

[2] Das betont Philon sehr stark, z. B. deus immut. 32 (de mundo 609 M), fuga et inv. 57. S. auch die aus Plotin angeführte Stelle.

[3] Arist. phys. IV 223 b 11: *χρόνος πανταχοῦ αὐτός*, VII 249 a 15: *ἄτομος τῷ εἴδει.* Apoll. b. Ar. Didym. fr. phys. 26 (Doxogr. 461, 9), ebd. von Poseidonios (461, 19): *τὸν δὲ διορισμὸν σημειώδη εἶναι.*

[4] b. Simpl. in Arist. categ. p. 352, 24 K ff. Seine Lehren sind ganz nach Aristoteles orientiert, vgl. Arist. phys. IV 222 a 13. 223 a 15; vgl. Skythinos, Stob. ecl. I 108, 7 (Mull. II 113 a).

[5] Simpl. in Arist. phys. p. 740, 15. 785, 8 D. Über diesen *Χρόνος* oder *Κρόνος* haben Dieterich, *Abraxas* 76—83 und Eisler, *Weltenmantel* passim gehandelt. S. auch Bousset, *Gnosis* 45, 1.

bewegt; nur das Nichtseiende ist unbewegt [1]. Die *φύσις* des Alls gibt dem All seine Bewegungen (Stob. I 289, 21) [2]. Es gibt zwei Arten von Bewegung, die eine der Energien, die andere der Körper [3]. Alles Vergängliche muß zwei Bewegungen haben, *τήν τε τῆς ψυχῆς, ὑφ᾽ ἧς κινεῖται, καὶ τὴν τοῦ σώματος, ὑφ᾽ ἧς αὔξεται καὶ φθίνει, ἔτι δὲ καὶ ἀναλυθέντος ἀναλύεται* (Stob. I 323, 4). Damit mag man vergleichen, was ebd. 324, 12 überliefert wird: *δύο τοίνυν εἰσὶ ζωαὶ καὶ δύο κινήσεις. μία μὲν ἡ κατ᾽ οὐσίαν, ἑτέρα δὲ ἡ κατὰ φύσιν σώματος.* Die eine ist *αὐτεξούσιος,* die andere *ἀναγκαστική,* denn alles, was bewegt wird, unterliegt dem Zwange des Bewegenden. Alles, was bewegt, ist unkörperlich, alles, was bewegt wird, ist körperlich. Das Unkörperliche wird vom Nus bewegt. Jede Bewegung aber ist ein *πάθος. πάσχει οὖν ἀμφότερα, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον, τὸ μὲν ἄρχον, τὸ δὲ ἀρχόμενον. οὐδὲν ἀπαθές, πάντα δὲ παθητά* [4]. Das wird kurz P. XII 11 auseinandergesetzt, worin dann 16 ff. fortgefahren wird: Bewegung ist Energie des Lebens. In der Welt ist nichts unbeweglich (vgl. Ascl. 69, 9), auch die Erde ist, obwohl an sich stabil, doch *πολυκίνητος.* Ohne Bewegung kann der Schöpfer nichts schaffen [5]. So wird auch alles Seiende im Kosmos

---

[1] Natürlich *τὸ ἓν μόνον ἕστηκεν οὐδὲ κινεῖται*; P. X 14; vgl. Philon post. Caini 23 und 29, auch die Worte des Ps. (?) Philolaos b. Philon opif. m. 100.

[2] vgl. ebd. 282, 17: die *ἰδιότης* der *φύσις* ist *κίνησις.* Dann folgt an oben genannter Stelle ein merkwürdiger, aristotelisierender Gedanke: *μίαν μὲν τὴν κατὰ δύναμιν αὐτῆς, ἑτέραν δὲ τὴν κατ᾽ ἐνέργειαν. καὶ ἡ μὲν διήκει διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου καὶ ἐντὸς συνέχει, ἡ δὲ παρήκει καὶ ἐκτὸς περιέχει. καὶ διὰ πάντων πεφοιτήκασι κοινῇ.* Gemeint ist, wie P. II 8 zeigt, die Bewegung des Körperlichen und Unkörperlichen.

[3] Damit sind vielleicht die *δύο εἴδη κινήσεως,* d. h. *ἀλλοίωσις* und *φορά,* aus Plat. Theait. 181 C. f. gemeint.

[4] *διαφέρει δὲ πάθος παθητοῦ. τὸ μὲν γὰρ ἐνεργεῖ, τὸ δὲ πάσχει. τὰ δὲ σώματα καὶ καθ᾽ αὑτὰ ἐνεργεῖ. ἢ γὰρ ἀκίνητά ἐστιν ἢ κινεῖται. ὁπότερον δὲ ἂν ᾖ, πάθος ἐστί. τὰ δὲ ἀσώματα ἀεὶ ἐνεργεῖται, καὶ διὰ τοῦτο παθητά ἐστι* (das ist von *ἀσώματα* doch sicher falsch, es scheinen *σώματα* und *ἀσώματα* verwechselt zu sein). *μὴ οὖν σε αἱ προσηγορίαι ταραττέτωσαν, ἥ τε γὰρ ἐνέργεια καὶ τὸ πάθος ταὐτόν ἐστιν,* XII 11. Wie will das aber zu XII 21 passen, wo die *ἐνέργεια* mit der *ζωή,* der *ἀθανασία* und anderen Bestimmungen zu den *μέρη θεοῦ* gerechnet wird?

[5] X 10 Schl.: *πᾶσα γὰρ ὑλικὴ κίνησις γένεσίς ἐστιν.* Stob. I 288, 6: *ἀδύνατον δὲ μεταβολὴν εἶναι ἄνευ χρόνου καὶ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως.* Damit sei gleich schon zusammengehalten post. Caini 29: *γενέσεως δὲ* (*ἴδιον*) *μετάβασίς τε καὶ μεταβατικὴ πᾶσα κίνησις.*

bewegt ἢ κατὰ μείωσιν ἢ αὔξησιν (XII 18). — Eine gegen XII 11 variierte Ansicht erschließen wir aus Stob. I 323, 8: Alles Vergängliche wird nicht aus sich bewegt, sondern von etwas anderem; das Körperliche von Unkörperlichem[1]. Dem Unkörperlichen dagegen ist das eigen, daß es sich selbst stets bewegt und auf andere eine Bewegung ausübt. So ist die Seele ἀεικίνητος und ἀθάνατος, weil sie sich stets in sich bewegt und anderem Bewegung verschafft. — Vieles erfahren wir über die Bewegung im sogenannten zweiten Dialoge (dasselbe Stob. I 157ff. und 163ff.). Alles, was bewegt wird, muß in etwas und von etwas[2] bewegt werden. Das, worin die Bewegung stattfindet, muß größer sein als das, was bewegt wird, das Bewegende stärker als das Bewegte. Bewegung kann nur durch Gegensätzlichkeit der beiden Faktoren zustandekommen; so ist auch der Ort, in dem die körperliche Welt bewegt wird, unkörperlich. Alles, was bewegt wird, wird nicht ἐν κινουμένῳ bewegt sondern ἐν ἑστῶτι, und das Bewegende selbst wird nicht mitbewegt, sondern steht still. Die Bewegung der Planetensphären vollzieht sich in Gegensätzen. Sie werden in ihrer Gesamtheit in entgegengesetzter Richtung zur unbeweglichen Sphäre und untereinander ebenfalls gegensätzlich bewegt[3]. Die Umdrehung der Pole, die sich um sich selbst bewegen, geschieht ὑπὸ στάσεως κατεχομένη· τὸ γὰρ περὶ αὐτὸ κωλύει τὸ ὑπὲρ αὐτό, οὕτω καὶ ἡ ἐναντία φορὰ ἕστηκεν ἑδραία, ὑπὸ τῆς ἐναντιότητος στηριζομένη[4]. πᾶσα οὖν κίνησις ἐν στάσει καὶ ὑπὸ στάσεως κινεῖται[5]. Später wird wieder auf den früheren Gedanken zurückgegriffen, ὅτι μὲν ἔν τινι κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ ὑπό τινος. Und Asklepios entgegnet darauf: ἐν κενῷ δὲ δεῖ κινεῖσθαι τὰ κινούμενα, ὦ Τρισμέγιστε[6]. Hermes scheint sich

---

[1] Das Unbeseelte von Beseeltem, P. II 8f.

[2] Daß wir damit wieder auf Gott kommen, hatte ich nicht beachtet, s. aber jetzt dazu Reitzenstein, *Neue Jahrb.* XXXI (1913) 397.

[3] Der Text ist nicht ganz in Ordnung.

[4] Hermes bedient sich dabei des Beispiels vom Schwimmen. Den Vergleich mit Schwimmenden, die mit den Wellen und Stürmen ringen, verwendet auch Philon, freilich zu einem anderen Zwecke, gigant. 13.

[5] P. X 11: ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν.

[6] Darauf soll nach der Überlieferung Hermes antworten: εὖ φῄς, ὦ

indes dagegen zu verwahren. Wohl aber geschieht die Bewegung *ἐν ἀσωμάτῳ* [1].

Bei dieser Lehre handelt es sich, wie man sogleich sieht, um originell griechische Gedanken. Schon für Herakleitos war es sicher, daß alles im All Bewegung haben müsse (Doxogr. 320 a 5, FVS [3] I 73, 10). Nach Platon, der wieder im Timaios darüber gehandelt hat, ist die Entstehung des Lebens an die Bewegung der Materie geknüpft; die *κίνησις* bewirkt also die *γένεσις* [2] (vgl. hier P. XII 17). Die Bewegung selbst kann ohne den Gegensatz des Bewegenden und Bewegtwerdens nicht zustande kommen (Tim. 57 E). Platon stellt sich ja überhaupt die Bewegung als einen Kampf des Kleinen gegen das Größere vor, genau wie das P. II 1 gedacht wird: *ἰσχυρότερον ἄρα τὸ κινοῦν τοῦ κινουμένου.* So kann auch die Bewegung nur *ἐν ἀνωμαλότητι* stattfinden, nie *ἐν ὁμαλότητι*, Gleiches kann bei Gleichem nicht *μεταβολή* und *πάθος* hervorrufen (57 A). *οὕτω δὴ στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δὲ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν* (57 E). Das ist ja die Voraussetzung zu der hermetischen Ansicht, daß Körperliches nur von Unkörperlichem, Unbeseeltes nur von Beseeltem bewegt werden könne. Auch das Spielen mit den Gegensätzen *κίνησις* und *στάσις* ist echt platonisch, wie die Ideenlehre des Sophistes beweist [3]. Platon hat

---

Ἀσκληπιέ. Es wird dann in langer Rede die Nichtwirklichkeit des *κενόν* auseinandergesetzt: *τὸ γὰρ ὑπάρχον κενὸν οὐδέ ποτε γενέσθαι δύναται.* Das könnte nur einen Sinn haben, wenn die Bewegung als nichtseiend bezeichnet werden sollte, wie wir das von Melissos wissen, der (fr. 7, 189, 5 D [3], Simpl. in Arist. phys. 112, 6 D) so kalkulierte: Die Bewegung verlangt ein Leeres, da aber Leeres Nichtseiendes ist, gibt es auch keine Bewegung. Das will Hermes aber offenbar nicht sagen. Also wird wohl statt *εὖ φῄς*, wie schon Parthey meint, *εὐφήμει* zu schreiben sein.

[1] wie auch das All von Gott umfaßt wird, nicht im *τόπος*, denn der ist etwas Körperliches, sondern im *ἀσώματον*, XI 18. Das *ἀσώματον* selbst wird II 4 ff. aufgefaßt als entweder *θεῖον* oder *θεός*, *οὐσιῶδες* oder *ἀνουσίαστον*, *τόπος* oder *ἐνέργεια χωρητική*, vgl. noch besonders § 12.

[2] Tim. 52 D; durch die *κίνησις τῆς δεχομένης* entstehen die *ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα*, 57 C. Denselben Gedanken von der *κίνησις* als *ἀρχὴ γενέσεως* vertritt auch Philon opif. m. 100 und aetern. m. 28, 13 C. Dabei ist er aber vielleicht auch stoisch beeinflußt.

[3] Wenn es übrigens P. X 11 heißt: *ἡ δὲ νοητὴ στάσις κινεῖ τὴν ὑλικὴν κίνησιν* (vgl. II 6. 8), so mag man einen ähnlichen Satz des Numenios bei Euseb. praep. ev. XI 18, 21 vergleichen: *ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον, ἀφ᾽ ἧς*

ferner, wohl im Anschluß an schon ältere Vorstellungen, gelehrt, daß die Seele, während alles Körperliche von anderem bewegt werde, sich selbst und alles andere bewege. Was von einem anderen bewegt werde, sei sterblich, was dagegen immer bewege und sich selbst bewege, lebe allein und sei unsterblich [1]. So kommt die Seele zu den Prädikaten *αὐτοκίνητος, ἀεικίνητος, ἀθάνατος*, die auch in dem ganz platonisch klingenden hermetischen Fragmente bei Stob. I 323 wiederkehren, wobei sogar ein Widerspruch zu einer anderen Lehre des Hermes entsteht (P. II 6. 8), nach der die Seele als das Bewegende *στάσις* haben sollte. Als Konsequenz des Grundgedankens ist Platon auch die Vorstellung bekannt, daß jede Bewegung und jede Beeinflussung ein *πάθος* ist [2]. — Natürlich konnte die Lehre von der Bewegung sich nicht gegen aristotelische Gedanken abschließen, die wir denn auch wirklich in den so häufig wiederkehrenden Begriffen *αὔξησις, μείωσις, αὔξεσθαι, φθίνειν* (z. B. XII 18) wiedererkennen müssen. Aristoteles schied bekanntlich drei Kategorien der *κίνησις*, von denen die erste *κατὰ τὸ ποσόν* oder *κατὰ τὸ μέγεθος* sich eben in *αὔξησις* und *φθίσις* äußert [3]. Auch die Gegenüberstellung von *κίνησις* und *στάσις* ist ihm ganz geläufig [4]. Wenn Hermes P. II 1

ἥ τε τάξις τοῦ κόσμου καὶ ἡ μονὴ ἀίδιος καὶ ἡ σωτηρία ἀναχεῖται εἰς τὰ ὅλα. Für *κίνησις* und *στάσις* b. Platon s. noch Soph. 250 A. 251 D, Parm. 129 E, Krat. 438 C. Für Xenokrates s. Heinze, *Xenokrates* 66, Überweg-Prächter [10] 155. Für die aristotelische Lehre kommt in Betracht Zeller II 2 [3], 351 ff. 389 ff. 403 ff. 261, 1.

[1] Besonders Phaidr. 245 C ff. sind diese Gedanken entwickelt: *μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν* (die Seele), *ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.* Doch wird auch an anderen Stellen davon gehandelt, z. B. leg. 896 AB. Aristoteles freilich leugnet die Selbstbewegung der Seele: anima I 2 Anf., 3 Anf., vgl. phys. VIII 4. 5. 6. Diese Frage wird ausführlich, besonders in Kontroverse zu Aristoteles erörtert von Macrob. Somn. Scip. II 13—17. Bei den Doxographen kehrt die *ψυχὴ ἀεικίνητος καὶ ἀθάνατος* Platons stets wieder, z. B. Doxogr. 392 a 4. 568, 11. 613, 17. Für die *δόξαι* der Älteren ist einzusehen 386 a 10 b 3. 320 a 7.

[2] Tim. 61 C ff., besonders 64 AB, daraus z. B.: *ὧδ' οὖν κατὰ παντὸς αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος τὰς αἰτίας λαμβάνωμεν, ἀναμιμνησκόμενοι τὸ τῆς εὐκινήτου τε καὶ δυσκινήτου φύσεως.*

[3] Die zweite *κατὰ τὸ ποιόν* oder *πάθος*, die sich in *ἀλλοίωσις*, die dritte *κατὰ τὸ ποῦ* oder *τόπον* die sich in *φορά* äußert. S. schon Platon Theait. 181 C f.

[4] Bonitz, *Index Aristot.* 320 b s. v. *ἠρεμία*, 698 a s. v. *στάσις*; Aët. plac. I 3, 1 (Doxogr. 274, 24), Ar. Did. fr. phys. 2 (ebd. 448, 1). Philon später will wohl mit *σχέσις* und *κίνησις* dasselbe bezeichnen sobr. 34. 47, conf. ling. 134.

lehrt, daß jede Bewegung in einem Orte stattfinden müsse, u. zw. in einem, der viel größer sei als das Bewegte, damit keine Reibung die Bewegung hindere, so mag man an Karneades denken, der in seinem Beweise gegen das Dasein Gottes den Satz aufstellte, jede Bewegung könne nur in einem Raume geschehen; danach müsse das Bewegte kleiner als der Raum sein, in dem die Bewegung vor sich gehe[1]. Daß die Bewegung immer einen *τόπος* haben müsse, in dem sie geschieht, wird dann weiter Sext. Empir. math. IX 148 vorausgesetzt in dem Beweise, daß das *ἄπειρον* nicht bewegt werden könne. — Auch die Stoiker müssen für die Lehre von der Bewegung viel gewirkt haben[2]. Vor allem die Lehre von der ewig bewegten Seele haben sie, und unter ihnen auch, wie es scheint, Poseidonios, sich zu eigen gemacht. In Ciceros Somn. Scip. 25 ff. wird die platonische Meinung ziemlich im Abklatsch wiedergegeben[3]. Marcus Antonius glaubte, daß die Seele sich selbst bewege (V 19)[4]. Diese Lehre wird uns ausdrücklich als stoisch durch Philon und andere belegt[5]. Besonders stellten die Stoiker, wie schon andere vor ihnen, das Wirken und Leiden unter den Begriff der Bewegung, ein Gedanke, den auch die Neupythagoreer kennen[6], und der ähnlich, wenn auch nicht genau so, in den her-

---

[1] s. Schmekel, *Die Philosophie der mittl. Stoa* 305.

[2] s. neuerdings auch Norden, *Agnostos Theos* 19 ff.

[3] Dasselbe steht Tusc. I 53 f. (dort der Phaidros genannt) und n. d. II 32; vgl. Sext. Emp. math. IX 76. Macrobius a. a. O. beobachtet ganz richtig, daß die Lehre des Somn. von der Selbstbewegung und Ewigkeit der Seele genau so Phaidr. 245 stehe. Freilich wird Cicero wohl kaum den Platon ausgeschrieben, vielmehr diese Lehre schon aus abgeleiteter Quelle herübergenommen haben, m. a. W., wir dürfen annehmen, daß er sie bei Poseidonios vorfand.

[4] Das ist eine ganz gebräuchliche Anschauung. Noch Simpl. in ench. Epict. I 1, p. 12 b H lehrt: *ἡ ψυχὴ ὑφ' ἑαυτῆς κινουμένη κινεῖ καὶ τὰ σώματα.*

[5] Philon quaest. in Exod. II 120 p. 547 A, Galen. definit. XIX 355 K. Allgemein für diese Lehre s. Stein, *Psychologie der Stoa* 121.

[6] z. B. Okell. 2, 1 (Mull. I 394), vgl. auch 2, 22. S. besonders das bei Simpl. in Ar. categ. oft (296, 5 K. 340, 30. 357, 30. 361, 21) wiederkehrende Fragment des Archytas: *ἐπειδὴ πᾶν τὸ κινούμενον ἐν τόπῳ τινὶ κινεῖται, τὸ δὲ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν κινάσιές τινες κατ' ἐνέργειαν, φανερὸν ὅτι τόπον ὑπῆμεν δεῖ πρᾶτον, ἐν ᾧπερ ἐστὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν.* Überhaupt erinnern die *λογικά* des Archytas (Mull. I 570 ff.) sehr an ähnliche hermetische Gedanken, wenngleich direkte Übereinstimmungen nicht gerade zutage treten. Aber es wird mit denselben Begriffen operiert, die für Hermes charakteristisch sind, wie *τόπος, χρόνος, κίνησις, σῶμα, ἐνέργεια, πάθος.*

metischen Schriften vorliegt [1]. Auch das mag man auf die Stoiker zurückführen, wenn als Beispiel für die *ἀντέρεισις τῆς κινήσεως* die Planetensphären angeführt werden, die sich in ihrer Gesamtheit in entgegengesetzter Richtung zur Fixsternsphäre und einzeln ebenso gegensätzlich bewegen (II 7). Man kann dafür an Ciceros Worte im Somnium denken, wo er sagt (17), daß die sieben Sphären sich in entgegengesetzter Richtung wie der Himmel bewegen (s. dazu Macrob. I 18), oder an Seneca cons. ad Marc. 18, 3: videbis quinque sidera diversas agentia vias contrarium praecipiti mundo nitentia. Ganz deutlich kommt diese Vorstellung oft bei Philon zum Ausdruck [2]. Und wenn die *ἄρκτοι* als in *στάσις* befindlich gedacht werden, mag man sich an den poseidonischen Gedanken erinnern, daß die Pole bei der Bewegung der Erde still stehen bleiben, wobei freilich ein wirklicher Stillstand, nicht wie bei Hermes ein Drehen um sich selbst angenommen wird [3]. Wenn es ferner recht ist, daß Hermes sich gegen die Ansicht, die Bewegung müsse sich im Leeren vollziehen, verwahrt, so sehen wir ihn auch hier in den Bahnen der Stoiker und Neupythagoreer wandeln, die im Anschluß an die Eleaten, besonders aber Platon [4] und Aristoteles, im Gegensatze zu den Atomikern [5] daran festhielten, daß es keine Bewegung im Leeren geben könne, wie überhaupt kein Leeres existiere.

Dies muß zur Erklärung der hauptsächlichen Gedanken genügen. Wir haben gesehen, daß auch hier wie so oft ein direkter Verbindungsgraben vom Timaios über die Stoiker zu den hermetischen Schriften geht.

---

[1] Hermes definiert XII 11: *πάσχει οὖν ἀμφότερα, καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινούμενον, τὸ μὲν ἄρχον, τὸ δὲ ἀρχόμενον.* Das erklärt sich wohl aus dem aristotelischen Gedanken, daß das Bewegende auch selbst bewegt werde, so phys. III 1, 201 a 23: *ὥστε καὶ τὸ κινοῦν φυσικῶς κινητόν. πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον κινεῖ κινούμενον καὶ αὐτό.*

[2] Cherub. 21, leg. alleg. I 8, opif. m. 54. In Dieterichs Mithrasliturgie heißt es von der *ἄρκτος* (14, 17): *ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν.* Dieterich erklärt 78 f.: „sie dreht den Himmel den Planeten entgegen: der Fixsternhimmel, den das Bärengestirn drehen soll, bewegt sich in entgegengesetzter Richtung zur Sonne."

[3] s. darüber Capelle, Neue Jahrb. XV (1905) 538, 1.

[4] Für Platon s. z. B. Tim. 58 A. 79 B.

[5] s. z. B. Hippol. philos. I 13, 2 (Doxogr. 568, 8), Aët. plac. I 3, 18 (ebd. 285 a 8).

Wir kommen zu einem ähnlichen Begriffe, der *ἐνέργεια*. Eine zusammenfassende Auseinandersetzung darüber findet sich sehr ausführlich bei Stob. I 285, 6 ff.: Die Energien sind unkörperlich, wirken aber nur im Körper und durch den Körper, sind unsterblich [1]. Ein Teil der Energien wirkt im Menschen gleich von der Geburt an und ist mit der vernunftlosen Seele verbunden, die reineren dagegen wirken erst später in reiferem Alter mit dem vernünftigen Teile der Seele zusammen (vgl. Stob. I 317, 23). Diese Energien hängen vom Körper ab; aus göttlichen Körpern gehen sie gestaltend in vergängliche über. Dann wird die Darlegung etwas dunkel: *ἑκάστη δὲ αὐτῶν ἐνεργεῖ ἢ περί τὸ σῶμα ἢ περὶ τὴν ψυχήν. καὶ αὐτῇ μέντοι τῇ ψυχῇ συγγίγνονται χωρὶς σώματος· ἀεὶ δὲ ἐνέργειαί εἰσιν, οὐκ ἀεὶ δὲ ἡ ψυχὴ ἐν σώματι θνητῷ ἐστι. δύναται γὰρ χωρὶς τοῦ σώματος εἶναι, αἱ δὲ ἐνέργειαι χωρὶς τῶν σωμάτων οὐ δύνανται εἶναι. — συνεστάναι μὲν σῶμα χωρὶς ψυχῆς οὐ δύναται, τὸ δὲ εἶναι δύναται.* Der von der Seele durch den Tod losgelöste Körper hört nicht auf zu sein, er wird aufgelöst und unsichtbar gemacht, und das kann nicht ohne Energie geschehen. So bleibt sie denn bei ihm, auch wenn er von der Seele getrennt ist [2]. Die Energien wirken überhaupt nicht nur auf beseelte Körper, sondern auch auf unbeseelte, *αὔξουσαί τε καὶ καρποφυοῦσαι καὶ πεπαίνουσαι καὶ φθείρουσαι κτλ., ὅσα δύναται σώματα ἄψυχα πάσχειν.* Es werden dann die verschiedenen Arten der Energien aufgezählt: *τῶν δὲ ἐνεργειῶν αἳ μέν εἰσι τῶν θείων σωμάτων, αἳ δὲ τῶν φθαρτῶν, καὶ αἳ μὲν καθολικαί, αἳ δὲ εἰδικαί, καὶ αἳ μὲν τῶν γενῶν, αἳ δὲ τῶν μερῶν ἑνὸς ἑκάστου.* Nach einigen unklaren Zwischenbemerkungen werden von ihnen die *καθολικαί* und *εἰδικαί* weiter beschrieben. Erstere sind die auf den Körper bezüglichen, die *διὰ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν κινήσεων γινόμεναι*; die anderen wirken auf die Seelen der Menschen *διὰ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν καὶ ἐπιτηδευμά-*

---

[1] So sind *ἐπιθυμία* und *θυμός* als *ἐνέργειαι θνητῶν σωμάτων* unsterblich, Stob. I 323, 18. S. auch ebd. 286, 24.

[2] An dieser Stelle wird auch das *ποιοῦν* und *πάσχον* auf *ἐνεργεῖν* und *ἐνεργεῖσθαι* angewandt. Dazu vgl. P. XII 11, wo *ἐνέργεια* mit *πάθος* identifiziert wird, und Stob. I 288, 18: *τὸ δὲ πάθος καὶ ἡ αἴσθησις ἀπὸ μιᾶς κορυφῆς ἤρτηνται, εἰς δὲ τὸ αὐτὸ συνάγονται, ὑπὸ δὴ τῶν ἐνεργειῶν.*

των καὶ ἐνεργημάτων[1]. Da in jedem Körper mehrere Energien sind, gibt es füglich mehr Energien als Körper. Den Energien folgen die *αἰσθήσεις*, letztere sind vielmehr ihre *ἀποτελέσματα*. Ihr Unterschied besteht darin, daß die *ἐνέργεια* von oben kommt, die Wahrnehmung aber, die nur den Zweck hat, die Energie offenbar zu machen[2], gleichsam zu verkörpern, in ihrer Existenz vom Körper bedingt, also körperlich und vergänglich ist[3]. Außerdem gibt es noch zwei Energien beseelter Wesen, die im Gefolge der *αἰσθήσεις* und anderer *πάθη* sind, nämlich *λύπη* und *χαρά*, beide den Menschen schädlich. — Auch auf die anderen Traktate sind natürlich gelegentliche Bemerkungen über die Energien verstreut, so P. X Anf., an einer allerdings unklaren Stelle[4], wo der Wille als Gottes *ἐνέργεια* bezeichnet wird. XI 2 dient das Wort zur Bezeichnung der charakteristischen Eigenschaften und des speziellen Wirkens; es sind nämlich die *ἐνέργειαι θεοῦ νοῦς καὶ ψυχή, τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία, τοῦ δὲ κόσμου ἀποκατάστασις καὶ ἀνταποκατάστασις, τοῦ δὲ χρόνου αὔξησις καὶ μείωσις, τῆς δὲ γενέσεως ποιότης*. XI 5 wird dasselbe Wort wieder aufgenommen: *τοῦτό ἐστι πᾶν ὁ θεὸς ἐνεργῶν· ἡ δὲ ἐνέργεια θεοῦ δύναμις οὖσα ἀνυπέρβλητος, ᾗ οὔτε τὰ ἀνθρώπεια, οὔτε τὰ θεῖα παραβάλλοι ἄν τις*. Wir müssen das höchste Wesen nennen: *θεὸν μὲν διὰ τὴν δύναμιν, ποιητὴν δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν, πατέρα δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν· δύναμις γάρ ἐστι διάφορος τῶν γενομένων, ἐνέργεια δὲ ἐν τῷ πάντα γίνεσθαι*, XIV 4. Es schwebt hier wohl irgendwie die aristotelische Unterscheidung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* vor. Die *γένεσις* kann man kurz bezeichnen als *ἐνεργείας τρόπος θεοῦ* (Stob. I 131, 4). Gott ist, heißt es XII 20, *ἐνέργεια* und *δύναμις*. Dann aber wird fortgefahren, der Kosmos und seine wunderbare Ordnung mit *ἀνάγκη* und *πρόνοια*, alles das seien *ὅλως ἐνέργειαι*, die ihre Wirkungsmöglichkeiten erst von

---

[1] *ἐπιστήμη* und *τέχνη* sind *ἐνέργειαι τοῦ λογικοῦ*, Stob. I 284, 5

[2] 288, 25: *αἱ μὲν ἐνέργειαι ἐνεργοῦσιν, αἱ δὲ αἰσθήσεις τὰς ἐνεργείας ἀναφαίνουσιν.*

[3] P. I 24: nach dem Tode *αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται, μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας.* Das *τὰς* vor *ἐνεργείας* halte ich gegen Reitzenstein. Es ist mir auch unwahrscheinlich, daß damit, wie R., *Poimandres* 52, 1 glaubt, die *ἐνέργειαι* der Elemente gemeint seien.

[4] S. 67, 10 P. ist vielleicht *φθίσεως* statt *φύσεως* zu schreiben.

Gott erhalten. Die Energie gehört zu den *μέρη θεοῦ* wie *ζωὴ ἀθανασία πνεῦμα ἀνάγκη πρόνοια φύσις ψυχὴ νοῦς*. Erst von Gott erhält die starre Materie ihre *ἐνέργεια* und damit ihr Leben. *εἴτε δὲ ὕλην εἴτε σῶμα εἴτε οὐσίαν φῄς, ἴσθι καὶ ταύτας αὐτὰς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, καὶ* — nun wird der Text ganz unklar[1] — *ὕλης ἐνέργειαν τὴν ὑλότητα καὶ τῶν σωμάτων ἐνέργειαν τὴν σωματότητα, καὶ ἐνέργειαν τῆς οὐσίας τὴν οὐσιότητα· καὶ τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν* (22). Der Einfluß aristotelischer Unterscheidungen tritt in der letzten, pantheistisch empfundenen Partie deutlich hervor. Von Gott gehen die *ἐνέργειαι* wie Strahlen aus und dringen durch den ganzen Kosmos bis zum Menschen (X 22 Schl.). So kann man Stob. I 277, 7 behaupten: *αἱ ἐνέργειαι οὐκ εἰσὶν ἀνωφερεῖς, ἀλλὰ κατωφερεῖς*. Auf alle möglichen Dinge ist natürlich *ἐνέργεια* als Bezeichnung der Äußerung anwendbar, so ist *κίνησις* die *ἐνέργεια ζωῆς* (P. XII 16 Schl.)[2], oder *ἐπιστήμη* und *τέχνη* sind *ἐνέργειαι τοῦ λογικοῦ* (Stob. I 284, 5), oder es wird wie XV 13 die *οὐσία* eines Dämonen so bezeichnet.

Bei der Lehre von der *ἐνέργεια* können wir uns kurz fassen. Es liegen im Grunde, wenn auch hie und da etwas gefärbt und von späteren Philosophen ausgestaltet, die aristotelischen Gedanken vor. Gerade Aristoteles hat ja diesen Begriff in mannigfaltigster Bedeutung verwandt. An Hermes erinnert es, wenn er streng zwischen *σωματικὴ ἐνέργεια* und *ἐνέργεια νοῦ* scheidet (gen. an. II 3, 736 b 27), wenn die Energien des Körpers für ihn unkörperlich sind (Ar. Did. fr. 5, Doxogr. 449, 13); auf ihn besonders geht die Spekulation über Gottes *ἐνέργεια* zurück, die bei Hermes so weiten Raum einnimmt. Nach ihm muß das Wesen Gottes, des *πρῶτον κινοῦν*, reine *ἐνέργεια* sein (met. XII 6; 7, 1072 a 26 ff.)[3], weil es das Ganze nicht unablässig bewegen könnte, wenn etwas bloß Potentielles in ihm wäre. Als oberste Form (XII 8, 1074 a 35) muß Gott somit immer das Verlangen der Materie nach der Form be-

---

[1] Überliefert soll sein: *καὶ ὕλη ἐνεργεῖ τὴν ὑλότητα καὶ τῶν σωμάτων σωματότητα καὶ τῆς οὐσίας* (auch *ἡ οὐσία* in A) *τὴν οὐσιότητα*.

[2] Dies ist der stoische Begriff der *κίνησις* als des seelischen Erregungsvermögens, über den Norden, *Agn. Theos* 19 ff. Licht verbreitet hat. Eine Vorstufe zu dem Gedanken bilden die Worte des Aristoteles met. XII 7, 1072 b 26: *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*.

[3] ebd. *ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος*.

friedigen, auf die Welt wirken. So sagt Hermes, dessen Streben nach Herstellung von Stufenfolgen auch bei diesem Begriff wieder deutlich hervortritt, mit Recht, daß *γένεσις τρόπος ἐνεργείας θεοῦ* sei. Auch in die *αἴσθησις*-Lehre der Peripatetiker greift die Energie hinein. Sie machen bei der Begriffsbestimmung folgende vierfache Zerlegung: *ἐξ οὗ τὸ ἡγεμονικόν, δι' οὗ τὸ ὄργανον καὶ αἰσθητήριον, καθ' ὃ ἡ ἐνέργεια καὶ οὗ ἕνεκα τὸ αἰσθητόν* (Aët. pl. IV 8,4, Doxogr. 394 b 21). Das ist aber noch nicht ganz die hermetische Lehre. Die findet sich erst bei den Stoikern, mit deren Einfluß wir auch hier viel rechnen müssen. Als ihr Dogma berichtet Aët. pl. IV 8, 1 (ebd. 394, 1): *πολλαχῶς δὲ λέγεται ἡ αἴσθησις· ἥ τε γὰρ ἕξις καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ φαντασία καταληπτικὰ δι' αἰσθητηρίου γίνονται.* Wenn ferner behauptet wird, daß die Energien mit der Entwicklung des Menschen fortschreiten, so werden wir damit die stoischen Gedanken zusammenzubringen haben, daß die Seele im Kinde zwar ihrem ganzen Wesen nach vorhanden, aber noch unausgebildet sei und ihre Vollendung erst mit dem vierzehnten Jahre erreiche, eine Tatsache, die bei dem stoischen Beweise von der Präexistenz der Seele von Wichtigkeit ist [1]. Auch daß die *ἐνέργεια* noch nach dem Tode im Körper wirke, wird man an Gedanken der Stoiker anknüpfen, die bekanntlich lehrten, daß auch nach dem Tode im Leibe noch Pneuma als *ἕξις* oder *συνεκτικὴ δύναμις* zurückbleibe [2]. Vollends die Gedanken über das Verhältnis von *ἐνέργεια* und *πάθος* sind ohne Vermittlung der Stoiker in unseren Schriften nicht möglich [3]. Der Stoa lagen all diese Gedanken bei ihrer *τόνος*-Theorie ja recht nahe. — Der Begriff der *ἐνέργεια* wird dann bei den Neupythagoreern oft verwandt, es wird über ihn spekuliert, er wird zerlegt, wie etwa Archytas [4]

---

[1] s. Schmekel, *a. a. O.* 249 f. Vgl. auch die Lehre der Naassener, nach der Christus sich in dem Kinde von 7—14 Jahren entwickelt, Reitzenstein, *Poimandres* 100. Übrigens s. auch Philon quis. rer. div. 293 ff. Nachträglich werde ich auf die stoische Lehre b. Stob. I 317, 22 aufmerksam, die noch zu vergleichen ist.

[2] Stein, *Psychologie der Stoa* 144.

[3] vgl. z. B., was Galen plac. Hipp. et Plat. 506 Schl. aus stoischer Quelle über diesen Gegenstand weiß.

[4] vgl. Arch. oben S. 198, 6 und bei Simpl. in Arist. categ. 317, 12 K, wo drei Arten von Energien unterschieden werden: *ἐν τῷ θεωρεῖν* wie etwa *ἀστρονομεῖν, ἐν τῷ ποιεῖν* wie etwa *τεκταίνειν, ἐν τῷ πράσσειν,* wie etwa *πολιτεύεσθαι.*

zeigt. Freilich lassen sich direkte Beziehungen zu den hermetischen Schriften nicht nachweisen. Dasselbe gilt auch von den Gedanken etwa des Ptolemaios, der sich im Anschluß an Aristoteles viel mit Spekulationen über diesen Gegenstand befaßt zu haben scheint [1].

Den Schluß dieses Kapitels soll die Betrachtung der hermetischen Zahlenlehre bilden, die nur eine ganz untergeordnete Stelle im Lehrgebäude unserer Schriften einnimmt. Es begegnen lediglich die elementarsten Gedanken. Auf die Unentbehrlichkeit der Zahl weist P. XII 15 hin: *χωρὶς ἀριθμοῦ σύστασιν (σωμάτων) ἢ σύνθεσιν ἢ διάλυσιν ἀδύνατον γενέσθαι· αἱ δὲ ἑνάδες τὸν ἀριθμὸν γεννῶσι καὶ αὔξουσι, καὶ πάλιν διαλυόμενον* [2] *εἰς ἑαυτὰς δέχονται.* Die *ἑνάς* oder *μονάς*, die uns schon früher als Prädikat Gottes begegnet ist, wird IV 10 als *ἀρχὴ καὶ ῥίζα πάντων* bezeichnet. Sie umfaßt in sich alle Zahl, selbst von keiner anderen umfaßt; und von keiner anderen geboren, erzeugt sie eine jede, *καὶ τὸ μὲν αὔξητὸν αὔξάνεται ἀπὸ τῆς μονάδος, ἀναλίσκεται δὲ ὑπὸ τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας, μηκέτι δυνάμενον τὴν μονάδα χωρῆσαι.* Außerdem wird auf die Zahlenlehre noch XIII 10 ff. Bezug genommen. Es wird dort auseinandergesetzt, daß die Wiedergeburt erst dann eintrete, wenn die *δωδεκάς* der *τιμωρίαι ὕλης* durch die *δεκάς* der göttlichen *δυνάμεις* überwunden sei. Die *δωδεκάς* ist von den Bildern des Zodiakus genommen. Auch die *τιμωρίαι* sollten eigentlich eine *δεκάς* darstellen, aber zur Irreführung des Menschen sind zwei doppelt gerechnet. Wie die *δωδεκάς* mit dem Leibe, so hängt die *δεκάς* mit der Seele zusammen. Beide bilden, soweit man bei der stark verkürzten Darstellung vermuten kann, eine Einheit [3]. Von der *δεκάς* heißt es dann weiter: *ἡ γὰρ δεκάς . . ἐστὶ ψυχογόνος· ζωὴ δὲ καὶ φῶς ἡνωμέναι εἰσίν, ἔνθα ὁ τῆς ἑνάδος ἀριθμὸς πέφυκε τοῦ πνεύματος. ἡ ἑνὰς οὖν κατὰ λόγον τὴν δεκάδα ἔχει, ἡ δὲ δεκὰς τὴν ἑνάδα,* XIII 12. — Mit Ausnahme der letzten mir nicht ganz klaren Vorstellungen braucht zu diesen Gedanken kaum etwas hinzugefügt zu werden. Daß

[1] s. Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 71 ff. 83.

[2] So lese ich statt *διαλυόμεναι.*

[3] s. Reitzensteins Anm. zum Text; für die ganzen Vorstellungen auch S. 231 ff.

die Zahl es ist, welche die *ἀρχή* aller Dinge ausmacht, die alles zusammenhält, ohne die nichts denkbar wäre, das ist die bekannte bis zu den Gnostikern verbreitete pythagoreische Lehre, bei der man um Zeugnisse nicht verlegen zu sein braucht [1]. Auch über die besondere Bedeutung der Eins braucht man nicht viel Worte zu verlieren: *ἡ μὲν μονὰς ὡς ἂν ἀρχὴ οὖσα πάντων κατὰ τὸν Φιλόλαον*, hören wir bei Jambl. in Nicom. arithm. 77, 9 Pist. (Philol. fr. 8, S. 312, 13 D[3]). Es ist damit kaum etwas anderes gemeint, als was auch Aristoteles sagt, daß die Zahl Eins die Wurzel aller Zahlen [2] sei, die damit, da alles aus Zahlen bestehe, auch den Grund aller Dinge bilde. Warum ferner in jenem Wiedergeburtsmysterium die *δεκάς* gewählt ist, läßt sich, denke ich, leicht erraten. Denn die *δεκάς* ist die vollkommenste aller Zahlen, die Zahl der Vollendung; sie faßt die Natur aller Zahlen in sich [3]. So sagt Philolaos von ihr (fr. 11, S. 313, 5 D[3]): *μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ ὠρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμὼν κοινωνοῦσα . . . δύναμις ἁ τᾶς δεκάδος. ἄνευ δὲ ταύτας πάντ' ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ.* Damit ist gleichzeitig die *ψυχογόνος δεκάς* des Hermes erklärt. Auch Philon kennt die hohe Bedeutung der *δεκάς*. Sie ist ihm *ἀριθμῶν τῶν ἀπὸ μονάδος τελειότατος καὶ ἱερώτατος καὶ ἅγιος* (spec. leg. IV 105).

Im folgenden Kapitel wollen wir die *διοίκησις* der Welt, die Prinzipien, nach denen alles Geschehen in ihr vor sich geht, betrachten. Da dafür aber der Einfluß der Gestirnmächte zum Teil von entscheidender Bedeutung ist, müssen wir vorher auf die hauptsächlichsten astrologischen Vorstellungen — rein astronomische Gedanken unterlaufen kaum einmal — eingehen. Einen großen Teil, die Lehre von Helios und Selene, haben wir schon bei der Götterlehre erledigt.

---

[1] So für die Pythagoreer Philolaos fr. 4, S. 310, 8 D[3], b. Jambl. in Nicom. arithm. 10, 22 Pist. (Mull. II 4, 12), Simpl. in Arist. phys. p. 1102, 17 D. Für die Gnostiker s. Eiren. II 14, 6; Baur, *Gnosis* 154.

[2] Bonitz, *Index Aristot.* 94 a; vgl. dazu Philon opif. m. 99, quaest. in Genes. I 77 p. 52 A.

[3] So ein unbekannter Pythagoreer b. Aristot. metaph. I 5, 986 a 8 (Diels *FVS*[3] I 346, 41, vgl. 303, 33; theol. arithm. p. 58 A ff.); s. noch Zeller I[5] 398.

[4] decal. 20. 26, spec. leg. I 178, opif. m. 102, congr. erud. 89, quaest. in Genes. a. a. O.

9. Kap. Die *διοίκησις* der Welt:

Gestirnmächte, Vorsehung und Fatalismus.

Unter allen Gestirnen nehmen die Planeten den vornehmsten Platz ein. Sie halten die sinnliche Welt zusammen und sind ihre eigentlichen Herrscher. Als solche sind sie auch am Anfang der Schöpfung erschaffen [1], sie selbst beteiligen sich an ihr in reichster Weise [2]. Sogar an der Erschaffung des Menschen haben sie Anteil [3], was besonders in der *Κόρη κόσμου* klar wird, wo sie als Gottes Berater und Helfer ein jeder zur Ausstattung des Menschen etwas beisteuern, Gutes und Schlechtes. Es liegt dem allem auf griechischer Seite der schon im Peripatos nachweisbare Gedanke zugrunde, daß die Gestirne und ihre geordnete Bewegung das Prinzip allen Werdens und Vergehens unter dem Monde bilden [4], eine Vorstellung, die von vornherein für eine astrologische Anknüpfung und Umgestaltung wie geschaffen war. Die Vorstellung von den Planeten als wirklichen Schöpfern, besonders als den Weltschöpfern, ist indes etwas durchaus Orientalisches; bekanntlich ist sie für die Gnosis ganz charakteristisch [5].

Die Reihenfolge der Planeten ist in der *Κόρη κόσμου* (Stob. I 393, 14) diese: Helios, Selene, Kronos, Zeus, Ares, Aphrodite, Hermes. Eine andere Anordnung läßt sich aus P. 1 25 ff. erschließen [6]: Selene, Hermes, Aphrodite, Helios, Ares, Zeus, Kronos. Der Mond steht an erster Stelle auch in dem Hermes-Hymnus b. Stob. I 77, 15, den man wohl hierherziehen darf, wo aber sonst die Anordnung ganz willkürlich ist, ferner P. XI 7, wo er als der *πρόδρομος τῶν ἑπτὰ πλανητῶν* bezeichnet wird. Er ist ja auch,

---

[1] P. I 9: Der *Νοῦς δημιουργός, θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὤν, ἐδημιούργησε διοικητάς τινας ἑπτὰ ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον.* Es sind dieselben Götter wie in der Leidener Kosmogonie, *οἵτινες τὸν κόσμον περιέχουσιν, οὗτοι γάρ εἰσιν οἱ προφανέντες*, Dieterich, *Abraxas* 7, 5.

[2] P. I 11, III 3, vgl. IX 5.

[3] Was Stob. I 394, 4 unter *ζῴδια* verstanden ist, wird nicht klar. Planeten, wie W. Kroll, RE VIII 1, 808 meint, können es kaum sein, da Hermes selbst als Planet gedacht ist. Außerdem macht *ζῴδιον* als Bezeichnung für Planet doch Schwierigkeiten; s. Schürer, *Zeitschr. neutest. Wissensch.* VI (1905) 66. [4] Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 159 ff.

[5] s. etwa Bousset, RE VII 2, 1510.

[6] So Zielinski, *a. a. O.* 329. 332.

wie wir von früher wissen, der, welcher zwischen der Region des Vergänglichen und der des Unvergänglichen steht (ebd.), m. a. W. er ist der erdnächste Planet. Jedenfalls wird er an den genannten Stellen mit Helios zu den Planeten gerechnet. Das geschieht nicht Stob. I 190, 6, wo beide aus ihnen herausgehoben werden mit den Worten: *πέντε πλανῆται καὶ ἥλιος καὶ σελήνη.*

Beginnen wir mit dem letzten. Mit aller Deutlichkeit hat schon Philolaos (Stob. I 196, 28, F V S[3] I 306, 16) behauptet: *πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι,* und Platon spricht Tim. 38 C von *ἥλιος, σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα.* Dieselbe Scheidung kam in der Sphaera des Archimedes vor[1]. Ptolemaios redet immer nur von fünf Planeten mit Ausschluß von Sonne und Mond[2], auch Vettios Valens scheidet *πέντε ἀστέρες* und *ἥλιος* und *σελήνη*[3]. Seneca und später noch Servius kennen ebenfalls die Unterscheidung von nur fünf Planeten[4]. Die Verbreitung dieses Brauches mag sich durch die überragende Stellung von Sonne und Mond erklären. Die Entstehung weist uns aber vielleicht aus Griechenland hinaus. Dafür ist von Wichtigkeit, daß in dem Berichte Diodors über die babylonische Religion (II 30f.) ebenfalls fünf Planeten zu einer Einheit zusammengefaßt sind (30, 3). Dem entspricht, daß auch die Pistis Sophia ohne Sonne und Mond fünf Planeten kennt, nämlich Kronos, Ares, Hermes, Aphrodite, Zeus[5]. Eine Erklärung für diese eigenartige Lehre, die uns in den fernen Osten weist, aus dem die astronomische und astrologische Weisheit in tiefen Gräben den Griechen zugeflossen ist, hat Bousset, *Gnosis* 43 versucht. Danach ist die Vorstellung bei dem Zusammenfallen der babylonischen mit der persischen Religion entstanden, weil man unter den zu Dämonen degradierten Planeten Sonne und Mond nicht dulden mochte. Von da ist sie dann in den Westen gedrungen.

---

[1] Cic. rep. I 22, Hultsch, RE II 1857.

[2] Boll, *a. a. O.* 165.

[3] VII 5, 293, 26 K: *τοιγαροῦν ὁρκίζω σε ἡλίου καὶ σελήνης καὶ πέντε ἀστέρων τοὺς δρόμους.*

[4] Senec. cons. Marc. 18, 3; Serv. ad Aen. VI 714; vgl. Reitzenstein, *Poimandres* 53, 2. S. auch Londoner Papyrus 121, 513, wo von der Sonne gesagt wird: *σὺ εἶ ὁ . . . γεννήσας τοὺς ε' πλανήτας.* Im einzelnen sind die Fälle gar nicht alle aufzuzählen, vgl. noch Firm. Mat. math. IV 22, 4.

[5] 361 f.; s. auch Köstlin, *Theol. Jahrb.* XIII (1854) 77.

Die Namen für die einzelnen Planeten sind nach Cumonts überzeugendem Nachweise[1] erst eine nachträgliche Übertragung babylonischer Vorstellungen ins Griechische, die seit dem vierten vorchr. Jahrhundert eingetreten ist. — Nun aber ihre Reihenfolge. Das Entscheidende bei den beiden genannten Anordnungen ist die Stellung der Sonne. Die zweite, in der die Sonne in der Mitte steht, ist genau die, welche Ptolemaios gelehrt hat. Es ist die babylonische oder, wie die Alten sagen, chaldäische Reihenfolge, die in Griechenland verhältnismäßig spät bekannt wurde. Wir können sie zuerst bei Diogenes v. Babylon und Panaitios nachweisen; vielleicht kannte sie auch Hipparch[2]. Sie ist dann sicher von Poseidonios aufgenommen und verbreitet worden[3]. Mit dieser Anordnung hat die erste die Reihenfolge der fünf Planeten gemein, nur sind sie von oben nach unten statt umgekehrt nach der Erdnähe von unten nach oben aufgezählt. Davor sind dann ohne Rücksicht auf eine richtige Reihenfolge, die nur möglich war, wenn Selene und Hermes zusammenkamen, Helios und Selene gesetzt. Zum Vergleich können wir die pythagoreische Aufzählung heranziehen: Selene, Helios, Hermes, Aphrodite, Ares, Zeus, Kronos, die mit einer geringen Änderung auch Platon, Eudoxos und Aristoteles kennen. Nur haben in unseren Schriften Selene und Helios den Platz getauscht. Das mag sich lediglich durch die besondere Rolle, die Helios gerade hier spielt, erklären. Vielleicht ist es aber auch ein Anklang an die Planetenlehre der Ägypter, die sich die Sonne der Erde näher als den Mond dachten. Nebenbei bemerkt bilden die fünf Planeten auch bei ihnen eine Gruppe für sich. Nur unterscheidet sich ihre Anordnung von der hermetischen wieder dadurch, daß bei ihnen Ares zwischen Zeus und Kronos statt wie üblich zwischen Aphrodite und Zeus steht[4].

---

[1] *Neue Jahrb.* XXVII (1911) 2.

[2] Für all diese Dinge sei auf Hultsch, RE II 1833 f. 1857 verwiesen.

[3] Die Belege s. bei Bousset, *Himmelsreise der Seele*, Arch. f. Rel. IV (1901) 238, 2.

[4] Hultsch, *a. a. O.* 1834. Helios an erster, Selene an zweiter Stelle kennen aber nach Aët. pl. II 15, 6 (Doxogr. 345 a7) schon Anaximandros und nach ihm noch Metrodoros von Chios und Krates.

Über astronomische und astrologische Dinge, besonders die 36 Dekane, werden wir in breiter Ausführlichkeit bei Stobaios I 189ff. unterrichtet. Nachdem in kurzen Worten von der wichtigen Stellung, welche die Dekane einnehmen [1], die Rede gewesen ist, werden sie 191, 8 folgendermaßen charakterisiert: sie sind *ἀπαθεῖς, ὧν οἱ ἄλλοι ἀστέρες πάσχουσιν* [2] . . . *ἐλεύθεροι δὲ ὄντες ὑπεράνω πάντων* [3] *ὥσπερ φύλακες ἀκριβεῖς καὶ ἐπίσκοποι τοῦ παντὸς περιέχονται τῷ νυχθημέρῳ τὸ πᾶν.* Auch auf uns, sowohl den Einzelnen wie die Allgemeinheit, haben sie Einfluß. Von ihnen stammen die Unglücksfälle, die über die Welt hereinbrechen, sie wirken mittelbar auch durch die Planeten, unter deren Gewalt wir stehen. Ihr Wesen wird dämonisch aufgefaßt. Sie haben auch noch *ὑπολειτουργοί* [4] oder Diener oder Soldaten unter sich [5], von denen im einzelnen die bösen Wirkungen herrühren. Unter ihnen befindet sich die ewig unbewegliche *ἄρκτος* [6], dann kommt eine Gestirnreihe, die keinen Namen trägt. Unterhalb des Mondes sind noch besondere, vergängliche Gestirne, die aus der *ἀναθυμίασις* der Erde entstehen [7] und bald wieder wie die Fliegen vergehen. Außer der *ὄχλησις* der Luft vermögen sie weiter nichts. Eine andere Art von Sternen sind die Kometen, die ihren Platz unter dem Sonnenzirkel haben. Sie gehen weder auf noch unter, noch werden sie aufgelöst. Wenn etwas Bedeutendes in der Welt passieren soll, erscheinen sie als

[1] Hier mag gleich angefügt werden, daß die Dekane auf die Geburt der Menschen Einfluß haben. Stob. I 296, 4 heißt es: *ἐκείνου δεκανοῦ λόγον ἔχοντος πρὸς τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ἡ γυνὴ ἐπαιδοποίει.* Das ist nur eine Spezialisierung der bekannten astrologischen Allgemeinvorstellung, die z. B. Aug. civ. dei V 2 bestimmt als poseidonisch erwähnt. Vgl. auch Diodor II 31, 1.

[2] Das ist sehr merkwürdig, da schon nach Platon allgemein die Gestirne die *ὄντα θεῖα καὶ ἄφθαρτα καὶ ἀπαθῆ ἐστι σώματα* (Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 73) und nach Hermes die Gestirne allgemein als Götter angesehen werden.

[3] Sie sind die Fixsterne, Ascl. 54, 10. Zu dieser Stelle s. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* 222, 4.

[4] Die *ὑπολειτουργοί* gehören in die Sphaera barbarica; s. darüber Boll, *Sphära*, Leipz. 1903, 392f., wo gerade diese Stelle verwertet wird.

[5] vgl. P. XV 18: *δαιμόνων στρατιά.*

[6] s. auch P. II 7, V 4, vgl. Dieterich, *Mithrasliturgie* 62, 4.

[7] Sie sind *φθαρτοί, ἀργοί, πρὸς ὀλίγον χρόνον συνιστάμενοι, εἰς τὸν ὑπὲρ γῆς ἀέρα, ἐξ αὐτῆς τῆς γῆς ἀναθυμιώμενοι,* Stob. I 193, 7.

Vorherverkünder und sind wenige Tage sichtbar, dann verschwinden sie wieder unter der Sonnenbahn.

Alle diese Dinge haben ihre religiöse Bedeutung. Wer über sie Bescheid weiß, kann Gott denken und schauen und darin glücklich werden.

Dazu nur ein paar allgemeine Bemerkungen. Es ist, wenn auch nicht über jeden Zweifel erhaben, so doch wahrscheinlich, daß die Lehre von den Dekanen in Ägypten entstanden ist. Die Namen der 36, die uns anderweitig bekannt sind, sind wenigstens ägyptisch [1]. Nur darf man nicht glauben, daß wir hier bei Hermes eine noch ausschließlich ägyptische Lehre bezeugt hätten. Diese Lehre wird vielmehr schon frühzeitig von der allgemein hellenistischen Astrologie absorbiert worden sein. Sie tritt schon bei Nechepso und Petosiris als wichtig hervor [2]. Im einzelnen ist die hermetische Lehre bereits von Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque,* 222 ff. besprochen. — Wo ferner die Quellen für die Ansicht von den vergänglichen Sternen und den Kometen zu suchen sind, weiß jeder, der etwa das 7. Buch der naturales quaestiones Senecas gelesen hat. Es ist kurz gesagt Poseidonios, dessen Autorschaft jüngst unter Verarbeitung auch unserer Stelle (S. 19) von Hartmann, *De Senecae naturalium quaestionum libro sept.*, Diss., Münster 1911, beleuchtet worden ist [3]. — Daß schließlich die ganze Astrologie in den Dienst der Religion gestellt ist, bedarf keiner Erläuterung mehr, wird uns auch noch öfter begegnen. Für die vielversprechende religiöse Bekrönung, mit der diese Sternenlehre schließt, begnüge ich mich auf Manilius zu verweisen, der seine Dekanenlehre IV 390 mit den Worten beschließt: quod quaeris, deus est; conaris scandere caelum usw.

Nun muß noch ein hermetisches Zeugnis wenigstens genannt werden. Jamblich gibt myst. VIII 3 folgendes als Lehre der Ägypter, die sie von Hermes bekommen hätten: *κατὰ μέρη διαλαμβάνοντες τὸν οὐρανὸν εἰς δύο μοίρας ἢ τέτταρας ἢ δώδεκα ἢ ἓξ καὶ*

[1] W. Kroll, *Neue Jahrb.* VII (1901) 561, 1. Gegen ägyptischen Ursprung spricht vielleicht die Zahl, die sich aus der babylonischen Kreisteilung erklärt.

[2] Firm. Mat. math. IV 22, 2 (Nech. et P. fr. 13 u. 18 Riess).

[3] Die astrologische Seite der Lehre von den Kometen hat Bouché-Leclercq, *a. a. O.* 358 behandelt.

τριάκοντα ἢ διπλασίας τούτων ἢ ἄλλως ὁπωσοῦν αὐτὰς διαιροῦντες, ἡγεμονίας καὶ τούτων προτάττουσι πλείονας ἢ ἐλάττονας, πᾶσι δὲ αὐτὸν ὑπερέχοντα αὐτῶν ἕνα προτιθέασι. Damit sind offenbar die zwei Hemisphären gemeint, die vier Himmelsrichtungen, die zwölf Zeichen des Zodiakus, die 36 Dekane (vgl. Ascl. 54, 9) und, wie Parthey sich zu dieser Stelle ausdrückt, septuaginta duo quinum graduum sectiones. Was das letzte ist, weiß ich nicht. Jedenfalls handelt es sich um die Teilung des Kreises in 360 Grade, die wir als babylonisch kennen[1]. Dahin dürfen wir demnach auch vielleicht die astrologische Anwendung der Teilung verweisen. Etwas ausschließlich Ägyptisches kann ich jedenfalls in diesem Himmelsbild nicht finden[2].

Der Zodiakus, der sich in der Aufzählung findet, begegnet uns bei Hermes noch öfter; bei den zwölf *τιμωρίαι ὕλης* erwähnten wir seiner schon; er bewirkt die ewig sich erneuernde *γένεσις* nach den Worten des Ascl. 75, 17: formae immutantur totiens, quot hora momenta habet circuli circumcurrentis; er ist wohl gemeint, wenn IX 5 (vgl. 6. 7) gesagt wird: *ἡ κοσμικὴ φορὰ τρίβουσα τὰς γενέσεις ποιὰς ποιεῖ, τὰς μὲν ῥυπαίνουσα τῇ κακίᾳ, τὰς δὲ καθαίρουσα τῷ ἀγαθῷ*, er ist es wohl, wenn III 4 u. a. dem *δρόμημα κύκλου ἐναριθμίου* die Bewirkung der *παλιγγενεσία* zugeschrieben wird. — Auch über diese Lehre nur ein Wort. Babylon kannte schon früh den Zodiakus[3]. Eine ausdrücklich chaldäische Lehre über den Einfluß des Zodiakus finden wir z. B. bei Cicero div. II 89. Aber gesetzt auch, die „zodiakale“ Astrologie sei wie die Dekanenlehre spezifisch ägyptisch, so gilt das, wie auch W. Kroll (R E VIII 1, 808) betont, sicher nicht mehr für die Entstehungszeit unserer Schriften. Da war sie längst Allgemeingut geworden.

---

[1] s. W. Kroll, *a. a. O.*; vgl. auch Usener, *Rh. M.* 58 (1903), 351.

[2] Zum Vergleiche sei auf eine ähnliche Stelle bei Firm. Mat. math. II 4, 1 verwiesen: singula signa in tres partes dividuntur, singulae autem partes habent singulos decanos, ut sint in singulis signis terni decani, quorum singuli ex triginta partibus denas possident partes et dominium suum ac potestatem in decem partes exerunt. sunt autem infinitae potestatis et infinitae licentiae et qui fata hominum suae potestatis auctoritate designunt. sed et ipsi decani singulis stellis deputantur etc.

[3] W. Kroll, *a. a. O.* 560.

Wir kommen jetzt zu dem eigentlichen Thema dieses Kapitels, der *διοίκησις τοῦ παντός*, der Zusammenhaltung und Leitung des Alls und all dessen, was in ihm geschieht, vor allem nach *πρόνοια, ἀνάγκη* und *εἱμαρμένη*. Das ist eine Frage, die sich schon unvermeidlich zum großen Teil mit dem Menschen befaßt und so von selbst in den dritten Teil der Untersuchung hinüberleitet, der vom Menschen handeln soll.

Die ganze Welt ist von göttlichen Wesen angefüllt; in ihr wirken alle, vom höchsten Gott bis zum geringsten Dämon, sie alle halten die Welt in Ordnung. Gleichzeitig untersteht alles in der Welt einem ehernen Gesetze, nach dem das Universum eingerichtet ist, das ist das Gesetz der Vorsehung, des Fatums, der Notwendigkeit. Diese drei Dinge sind die *ὄργανα τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως τῆς ὕλης*[1]. Selbst die Götter sind an die unabänderlichen Gesetze gebunden, *ἐπὶ τῆς θείας τάξεως πρόνοια καὶ ἀνάγκη τέτακται* (Stob. I 62, 15)[2].

Die *πρόνοια* des höchsten Gottes, des *κύριος πάντων*, regiert und leitet alles und sorgt für alles[3]. Alles ist demnach sein Werk und das Gebiet seiner Wirksamkeit. Dabei muß sich freilich sofort die alte verzwickte Frage erheben: Wenn Gott durch seine *πρόνοια* die Welt regiert, wie kommt dann das Böse in die Welt? Ist etwa Gottes Vorsehung nur auf ein bestimmtes Maß beschränkt? Bei der Beantwortung wird die göttliche Vorsehung auf allen Linien aufrecht erhalten, nur die Lösung der Frage ist verschieden und bietet darin ein rechtes Spiegelbild der mannigfachen Fassung der Theodizee im Altertum.

Ziemlich oberflächlich ist die Auskunft P. IV 8: nicht Gott trägt die Schuld an den Übeln, sondern wir selbst, indem wir das Schlechte dem Guten vorziehen. Anders ist schon die Antwort

---

[1] In welch peinliche Verlegenheit der Verkünder hermetischer Weisheit kommt, wenn er einen bestimmten Begriff definieren soll, sieht man an folgendem Beispiele: Warum ist die Welt ewig? Der Äon umfaßt die Welt *εἴτε δι' ἀνάγκην, εἴτε διὰ πρόνοιαν, εἴτε διὰ φύσιν καὶ εἴ τι ἄλλο οἴεται ἢ οἰήσεταί τις*, XI 5.

[2] diis vero . . . propter unitatem rationis pro disciplina et pro intellectu, ne ab his essent alieni, ordinem necessitatis lege conscriptum aeterna constituit (deus), Ascl. 58, 16.

[3] Cyrill. c. Jul. I 556 f., vgl. P. I 19, XII 21, Stob. I 464, 2.

XIV 7, Gott dürfe man nichts Schlechtes und Häßliches andichten; es handle sich bei den Übeln nur um die *παθητὰ τῇ γενέσει παρεπόμενα*, für die man Gott nicht verantwortlich machen könne. Nach IX 5 hat erst die *κοσμικὴ φορά* das Schlechte in die von Gott gut geschaffene Schöpfung hineingebracht. Auf einen deutlichen Gegensatz zwischen Gott und Materie läuft die Auskunft Ascl. 50, 26 hinaus: Das Schlechte ist der Materie von Hause aus eigen. Entfernen konnte es Gott nicht; er konnte ihm nur insofern vorbeugen und es abschwächen, als er die Menschen mit dem göttlichen Verstande ausstattete, damit sie gegen die Übel des Lebens gefeit seien [1]. Damit ist natürlich wie bei jeder Theodizee keine restlose Erklärung des Übels gegeben.

Mit der *πρόνοια* ist die *ἀνάγκη* verbunden, sie ist eine notwendige Folge der göttlichen Vorsehung [2]. Sie herrscht natürlich auch über die Menschen [3]. Außerdem ist noch die *Δίκη* zur Wächterin über die menschlichen Taten und zugleich auch zur Rächerin der Freveltaten bestellt [4]. Sie und die Ananke sind die Töchter des Kronos [5]. Daneben ist auch noch die Adrasteia eingesetzt [6].

[1] provisum cautumque est, quantum rationabiliter potuisset, a summo deo tunc cum sensu, disciplina, intelligentia mentes hominum est munerare dignatus. hisce enim rebus, quibus ceteris antistamus animalibus, solis possumus malitiae fraudes, dolos vitiaque vitare.

[2] *πρόνοια θεία τάξις, ἀνάγκη προνοίᾳ ὑπηρέτις*, Stob. I 277, 15. *ἀνάγκη ἐστὶν κρίσις βεβαία καὶ ἀμετάτρεπτος δύναμις προνοίας*, Stob. I 72, 3.

[3] Eros und Ananke sollen nach der Bestimmung des höchsten Gottes der *Κόρη κόσμου* über die Seelen herrschen: *οἵδε γὰρ μετ' ἐμὲ πάντων δεσπόται τε καὶ ταξίαρχοι*, Stob. I 397, 6.

[4] *δαίμων γάρ τις μεγίστη τέτακται — ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς εἱλουμένη, πάντα περιορῶσα τὰ ἐπὶ γῆς γινόμενα ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. καθάπερ* ⟨*γὰρ*⟩ *ἐπὶ τῆς θείας τάξεως Πρόνοια καὶ Ἀνάγκη τέτακται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων τέτακται ἡ Δίκη, ταὐτὰ ἐκείνοις ἐνεργοῦσα . . . ἡ δὲ Δίκη τέτακται τιμωρὸς τῶν ἐπὶ γῆς ἁμαρτημάτων. ἀνθρώπων γὰρ γένος* ⟨*ἁμαρτωλὸν*⟩ *ἅτε θνητὸν ὂν καὶ ἐκ κακῆς ὕλης συνεστώς . . . καὶ τῇ Εἱμαρμένῃ ὑπόκεινται διὰ τὰς τῆς γενέσεως ἐνεργείας, τῇ δὲ Δίκῃ διὰ τὰς ἐν τῷ βίῳ ἁμαρτίας*, Stob. I 62, 13.

[5] Gleichzeitig schuf Zeus die *Τύχη*, *Ἐλπίς* und *Εἰρήνη*, Stob. I 393, 18. Von der *Τύχη* heißt es Ascl. 80, 6: eventus autem vel fors insunt omnibus permixta mundanis; Stob. I 277, 16: *τύχη φορὰ ἄτακτος, ἐνεργείας εἴδωλον, δόξα ψευδής*.

[6] *ἐπόπτειρα τοίνυν ταγῆς ἔσται τῶν ὅλων ὀξυδερκὴς θεὸς Ἀδράστεια*, Stob. I 401, 18. Dann ist wohl von ihrer *ἄτρακτος* die Rede, s. dazu Eisler, *Weltenmantel* 736, 5.

Doch spielt eine noch viel wichtigere Rolle in der Welt, besonders im Leben des Menschen, die *εἱμαρμένη*, so wichtig, daß sie der zweite, ja sogar der höchste Gott genannt wird (Ascl. 79, 4, Lyd. mens. IV 7 p. 71, 1 W.). Ihr ist alles Körperliche unterworfen. Ohne sie geschieht nichts, weder Gutes noch Böses; sogar der Bösewicht handelt nach der *εἱμαρμένη*; die Strafe ist ihm schon vorher bestimmt, wenn er sich eines Vergehens schuldig macht, *καὶ διὰ τοῦτο δρᾷ, ἵνα πάθῃ, ὃ πάσχει, ὅτε ἔδρασε* (XII 5)[1]. Die *εἱμαρμένη* ist vor allem an die Tätigkeit der Planeten geknüpft (P. I 9). Schon gleich bei der Geburt des Menschen beginnt der Einfluß der Sternenmächte durch ihre Dämonen (XV 15). Wie indes das Fatum mit den Planeten zusammenhängt, wird verschieden beurteilt. Nach dem eigentlichen Poimandres haben die Sphären die *εἱμαρμένη* unter sich, bewirken jene erst[2], während an anderen Stellen behauptet wird, daß das Fatum der Herr der Sphären sei[3]. — Als der Anthropos in die Physis, d. i. in das den Planeten unterworfene Reich von Wasser und Erde, herniedergestiegen war und beide sich vereint hatten, da ist er selbst ein *ἐναρμόνιος δοῦλος* geworden, und alle Lebewesen, welche die beiden zeugten, sind unter die Gewalt des Fatums gekommen. So heißt es auch nach Trennung der doppelgeschlechtigen Wesen ausdrücklich: *ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἱμαρμένης καὶ ἁρμονίας*[4] *τὰς μίξεις ἐποιήσατο καὶ τὰς γενέ-*

---

[1] Der Gipfel des Fatalismus, vgl. auch IX 3 ff. Eine scharfe Polemik gerade gegen diese Anschauung findet sich bei Chrysippos, fr. 32 Gercke (Jahrb. f. Philol. Suppl. XIV [1885] 714).

[2] I 9: *καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται.*

[3] Ascl. 54, 12: septem sphaerae quae vocantur habent *οὐσιάρχας* i. e. sui principes † quam fortunam dicunt aut *εἱμαρμένην*, quibus immutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissima, sempiterna agitatione variata. Dasselbe Joh. Lyd. mens. IV 7, p. 70, 22 W. aus dem *λόγος τέλειος*: *αἱ καλούμεναι ἑπτὰ σφαῖραι ἔχουσιν ἀρχὴν τὴν καλουμένην τύχην ἢ εἱμαρμένην, ἥτις πάντα ἀλλοιοῖ.* Stob. I 82, 5: *ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ, τῇ δὲ εἱμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες*, 8: *ὅπλον γὰρ εἱμαρμένης οἱ ἀστέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις.*

[4] *εἱμαρμένη* und *ἁρμονία* ist eigentlich schon Tautologie. Für die Gleichsetzung s. Dion Chys. or. 3, 76; 40, 35 (dort gilt *ἁρμονία* aber nicht nur von den Sternen). Okellos b. Stob. I 139, 19; Binder, *Dio Chrys. und Posidonius* 76 f. Es ist zu beachten, daß der menschliche Körper ganz nach der *ἁρμονία* der Planetensphäre gebildet ist. Darüber wird ausführlich Stob. I 321, 20

σεις κατέστησε (I, 19). So sind denn alle Menschen der *εἱμαρμένη διὰ τῆς γενέσεως ἐνεργείας* unterworfen (Stob. I 63, 4), gehören ihr an *καὶ γενέσει καὶ μεταβολῇ· ἀρχὴ γὰρ καὶ τέλος ταῦτα εἱμαρμένης* (P XII 6). Da jedoch die Seele des Menschen aus der himmlischen Region über den Planeten stammt, nur der Leib aber aus der *φύσις* hervorgegangen ist, so kann sich der Mensch durch seine Seele von dem Fatum, dem er wegen des Körpers unterworfen ist, befreien. Es wird ausdrücklich betont, daß die *εἱμαρμένη* über die *ἀσώματος οὐσία* keine Gewalt habe[1]. Nur steht nach Hermes bei Jamblich myst. VIII 6 der niedere Seelenteil oder, wie er sagt, die zweite Seele[2] unter der Herrschaft des Fatums. Diese scharf dualistische Scheidung hat ihren Grund darin, daß eben das Körperliche als das Schlechte am Menschen angesehen, daß allgemein das Irdische, Körperliche verworfen wird. Da nun die *εἱμαρμένη* nur Macht über die unter den Planeten liegende Sphäre, d. h. über diese irdische Welt hat, ist sie das Prinzip des Schlechten geworden. Das ist eine Neuerung, denn an sich sollte von ihr alles Geschehen, sowohl das gute wie das schlechte, abhängen. Das ist auch wohl, abgesehen von einer Reihe indifferenter Äußerungen, bei Hermes, wie wir oben hörten[3], ausdrücklich betont; sonst ist aber die dualistische Betrachtungsweise, die

---

gehandelt: *ἁρμόζει δὲ (ἡ φύσις τὴν τοῦ σώματος σύστασιν) κατὰ τὸν ἐπικρατήσαντα ἀστέρα τῆς συγκράσεως τῶν ἀστέρων. παραλαβοῦσα δὲ ψυχὴ* <*σῶμα*> *καθὼς εἵμαρται, τούτῳ παρέχει ζωὴν τῷ τῆς φύσεως ἔργῳ. ἡ φύσις τοίνυν ὁμοιοῖ τὴν ἁρμονίαν τοῦ σώματος τῇ τῶν ἀστέρων συγκράσει καὶ ἑνοῖ τὰ πολυμιγῆ πρὸς τὴν τῶν ἀστέρων ἁρμονίαν, ὥστε ἔχειν πρὸς ἄλληλα συμπάθειαν. τέλος γὰρ τῆς τῶν ἀστέρων ἁρμονίας τὸ γεννᾶν συμπάθειαν καθ' εἱμαρμένην αὐτῶν.* — Nur des Wortes *ἁρμονία* wegen mag hier noch Stob. I 460, 3 erwähnt sein, wo von der Seele gesagt wird: *ὅθεν δεῖ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτῆς σύνοδον ἁρμονίαν θεοῦ ὑπὸ ἀνάγκης γινομένην εἶναι.* Hier liegt wohl die pythagoreische Lehre von der Seele als der *ἁρμονία σώματος* vor. S. darüber W. Kroll, *or. chald.* 48.

[1] Stob. I 73, 23, II 160, 26; doch scheint wenigstens einmal den Sternen auch ein größerer Wirkungskreis zugeschrieben zu sein, III 4: *ἄρχεται αὐτῶν* (d. i. *ἀνθρώπων*) *τὸ βιῶσαί τε καὶ σοφισθῆναι πρὸς μοῖραν δρομήματος κυκλίων θεῶν.*

[2] *ἐνδιδομένη ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς. . . . ἡ μὲν ἀπὸ τῶν κόσμων εἰς ἡμᾶς καθήκουσα ψυχὴ ταῖς περιόδοις συνακολουθεῖ τῶν κόσμων.*

[3] XII 5: *χωρὶς ἐκείνης οὐδέν τι τῶν σωματικῶν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν γενέσθαι συμβαίνει.* Dies Zitat muß noch S. 85, 2 nachgetragen werden zu Zosimos b. Reitzenstein, *Poimandres* 103, 4, wo dieselbe Vorstellung herrscht.

für die hermetischen Schriften so außerordentlich wichtig ist, wie wir später noch sehen werden, auch in dies Gebiet eingedrungen.

Wenn nun aber anderseits wirklich die Scheidung zwischen dem Körper, der allein der *εἱμαρμένη* unterliegt, und dem Geiste gemacht wird, muß auch der schroffe Determinismus, den nach den bislang vorgetragenen Ansichten Hermes zu lehren scheint, eine Modifikation erfahren. Dann muß es uns auch freistehen, ob wir in unseren Handlungen uns nach dem Körperlichen, Sinnlichen oder Geistigen richten, ob wir uns für das Göttliche, Ewige oder das Irdische, Vergängliche, für das Gute oder Schlechte entscheiden wollen. Dies wird in der Tat öfter gelehrt [1]. Hier bietet sich uns auch das Mittel, uns von dem Verhängnisse vollständig zu befreien. Man braucht nur die Seele, den Nus zu benutzen, die für sich genommen dem Fatum nicht unterliegen. Nur wer nicht *τῶν ἀσωμάτων φανταζόμενος* ist, gehört zu den *πομπαί* der *εἱμαρμένη* (Zosim. b. Reitzenstein, *Poimandres* 102). Der Mensch dagegen, der besonders die göttliche Kraft in sich ausbeutet, der Philosoph, steht schon an sich über dem Fatum [2]. Der *ἐλλόγιμος* kann überhaupt nur dem Leibe nach sündigen, in Wirklichkeit ist er vollständig sündlos, weil er dem Drange der Heimarmene überhoben ist [3]. Wir müssen uns also von allem Körperlichen loslösen, zum Unkörperlichen, Übernatürlichen, zur Gotteserkenntnis und Frömmigkeit hinwenden [4]. Die Religion muß uns die Befreiung bringen und bringt sie auch, denn die Götter stehen selbst über dem Fatum, können demnach auch die Menschen davon befreien [5]. Die Theurgie gibt das Mittel an die Hand, die *εἱμαρμένη* zu über-

---

[1] z. B. Stob. I 397, 12, II 160, 22, P. IV 6; vgl. aber auch Gedanken wie XII 5.

[2] *ὁ δὲ Ἑρμῆς καὶ ὁ Ζωροάστρης τὸ φιλοσόφων γένος ἀνώτερον τῆς εἱμαρμένης εἶπον τῷ μήτε τῇ εὐδαιμονίᾳ αὐτῆς χαίρειν — ἡδονῶν γὰρ κρατοῦσιν — μήτε τοῖς κακοῖς αὐτῆς βάλλεσθαι, πάντοτε <ἐν> ἐναυλίᾳ ἄγοντας, μήτε τὰ καλὰ δῶρα παρ᾿ αὐτῆς καταδέχεσθαι, ἐπείπερ εἰς πέρας κακὸν βλέπουσιν.* Zosimos, *a. a. O.* 103, 2.

[3] Diese naive Rechtfertigung steht P. XII 7 f.

[4] Jambl. myst. VIII 6 f. ist sehr lehrreich, P. X 5, Lact. inst. II 15, 6, Zosimos, *a. a. O.*

[5] Jambl. myst. VIII 7. Daß anderswo auch die Götter der Heimarmene unterstehen, ist vergessen. Die Götter haben uns dem Fatum unterworfen

winden (Jambl. myst. VIII 4)[1]. Vor allem kann natürlich der Nus, der eine höchste Gott, die Befreiung gewähren. So heißt es P. XII 9: über alles herrscht der Nus, die Seele Gottes, über die Heimarmene, das Gesetz und alles andere, und nichts ist ihm unmöglich, *οὔτε εἱμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην οὔτε ἀμελήσαντα, ἅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην θεῖναι.*

Wenn wir uns nun noch einmal nach den drei großen Gesetzen umsehen, nach denen alles Geschehen in der Welt sich richtet, so läßt sich ihr Verhältnis zueinander etwa auf folgende Formel bringen: Die *πρόνοια* regiert die ganze Welt, auch die Gestirne u. dgl., die *ἀνάγκη* bildet ihr Gefolge, ist sozusagen ihre Konsequenz, die *εἱμαρμένη*, die von den Sphären abhängt oder über ihnen steht, hat die Herrschaft über alles Körperliche und was damit verknüpft ist[2]. Im allgemeinen herrscht in dieser Definition Einstimmigkeit, wenn auch in Einzelheiten wie in der Reihenfolge des Geschicks und der Notwendigkeit Diskrepanzen zu beobachten sind. Einmal, im *λόγος τέλειος*, ist auch noch der neue Begriff der *τάξις* eingeführt, die als Gesamtfolgerung den genannten Gesetzen sich unterordnet[3].

---

und befreien uns auch wieder von ihm. Was sie vermögen, zeigt z. B. das Versprechen des Gottes Hermes Stob. I 394, 4: *ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὸ ζῳδίων τῶν ἐμῶν γινομένων ἀνθρώπων εἰσαεὶ τὸν θνητὸν βίον ὠφελήσω (ζῴδια γάρ, ἃ ἐμοὶ ἀνέθηκεν ὁ πατὴρ καὶ δημιουργός, ἔμφρονά γε καὶ νοερά) καὶ τότε πλέον, ὅταν ἡ ἐπικειμένη αὐτοῖς τῶν ἀστέρων κίνησις σύμφωνον ἔχῃ τὴν ἑνὸς ἑκάστου φυσικὴν ἐνέργειαν.* Nach Hermes b. Zosimos, *a. a. O.* 103, 21 hat der Sohn Gottes die Aufgabe, die Seelen der *ὅσιοι* aus der Heimarmene zu befreien. Das scheint mir aber schon nicht mehr echt hermetisch zu sein.

[1] Der wahre Gnostiker braucht allerdings *μήτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἐὰν καὶ καλὸν νομίζηται, μήτε βιάζεσθαι τὴν ἀνάγκην.* Was schert ihn das Verhängnis? Er kann ruhig *ἐᾶν τὴν εἱμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῷ, τουτέστι τῷ σώματι.* So Hermes nach Zosimos, *a. a. O.* 103, 14.

[2] s. hier die Unterscheidung b. Stob. I 74, 4, wobei das von der *ἀνάγκη* Gesagte an die Seelenlehre Jamblichs anklingt: *τὸ δὲ ἄλογον πᾶν κινεῖται πρός τινα λόγον· καὶ ὁ μὲν λόγος κατὰ πρόνοιαν, τὸ δὲ ἄλογον κατ' ἀνάγκην* (vgl. aber oben S. 213, A. 4), *τὰ δὲ περὶ τὸ σῶμα συμβεβηκότα καθ' εἱμαρμένην. καὶ οὗτός ἐστιν ὁ λόγος τῶν κατὰ πρόνοιαν καὶ* <*κατ'*> *ἀνάγκην καὶ καθ' εἱμαρμένην.*

[3] Es wird sich wohl verlohnen, wenigstens die wichtigsten Stellen, an denen über diese Frage gehandelt wird, kurz zu zitieren. Das ist zunächst Stob. I 79, 23: *καὶ ἡ μὲν διακρατοῦσα τὸν ὅλον κόσμον πρόνοιά ἐστιν, ἡ δὲ συνέχουσα καὶ περιέχουσα ἀνάγκη ἐστίν, εἱμαρμένη δὲ ἄγει καὶ περιάγει πάντα*

Nur einmal begegnet die *τύχη*, die doch jeder in diesem Zusammenhange erwarten würde, und da ist sie mit der die Planeten beherrschenden *εἱμαρμένη* identisch [1].

Wollen wir nun auf die vorgetragenen hermetischen Gedanken eingehen, so müssen wir uns darauf beschränken, nur die

---

καταναγκάζουσα (φύσις γάρ ἐστιν αὐτῆς τὸ ἀναγκάζειν), αἰτία γενέσεως καὶ φθορᾶς βίου. ὁ μὲν οὖν κόσμος πρῶτος ἔχει τὴν πρόνοιαν (πρῶτος γὰρ αὐτῆς τυγχάνει [Lücke] — *ἡ δὲ πρόνοια ἐξήπλωται ἐν τῷ οὐρανῷ, διότι καὶ θεοὶ περὶ αὐτὸν στρέφονται καὶ κινοῦνται . . . εἱμαρμένη δέ, διότι καὶ ἀνάγκη. καὶ ἡ μὲν πρόνοια προνοεῖ, εἱμαρμένη δὲ αἰτία ἐστὶ τῆς τῶν ἄστρων διαθέσεως. οὗτος νόμος ἄφυκτος, καθ' ὃν πάντα τέτακται.* Kurz und prägnant wird der Wirkungskreis der drei *νόμοι* Stob. I 74, 4 beschrieben (s. vorige Anmerkung). Daß aber die Bezeichungen nicht feststehen, zeigt P. XV 11: *ἀνάγκη, ἣν καλοῦσιν εἱμαρμένην.* Ein wichtiges Fragment ist Stob. I 82, 1—10: *πάντα δὲ γένεται φύσει καὶ εἱμαρμένῃ καὶ οὐκ ἔστι τόπος ἔρημος προνοίας· πρόνοια δέ ἐστιν αὐτοτελὴς λόγος τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ. δύο δὲ τούτου αὐτοφυεῖς δυνάμεις, ἀνάγκη καὶ εἱμαρμένη. ἡ δὲ εἱμαρμένη ὑπηρετεῖ προνοίᾳ καὶ ἀνάγκῃ, τῇ δὲ εἱμαρμένῃ ὑπηρετοῦσιν οἱ ἀστέρες. οὔτε γὰρ εἱμαρμένην φυγεῖν τις δύναται, οὔτε φυλάξαι ἑαυτὸν ἀπὸ τῆς τούτων δεινότητος. ὅπλον γὰρ εἱμαρμένης οἱ ἀστέρες, κατὰ γὰρ ταύτην πάντα ἀποτελοῦσι τῇ φύσει καὶ τοῖς ἀνθρώποις.* Interessant ist der Bericht des Ascl., der die *εἱμαρμένη* vor die *ἀνάγκη* schiebt und den Begriff des ordo einführt. Es heißt dort 79, 1 (vgl. Lyd. mens. IV 7, p. 71, 1 W): quam *εἱμαρμένην* nuncupamus — ea est necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vincta. haec itaque est aut effectrix rerum aut deus summus aut ab ipso deo secundus qui effectus est deus aut omnium caelestium terrenarumque rerum firmata legibus disciplina. haec itaque *εἱμαρμένη* et necessitas ambae sibi invicem individuo conexae sunt glutino, quarum prior *εἱμαρμένη* rerum omnium initia parit, necessitas vero cogit ad effectum, quae ex illius primordiis pendent. has ordo consequitur, id est textus et dispositio temporis rerum perficiendarum. nihil est enim sine ordinis compositione . . . (mundus) totus constat ex ordine. haec ergo tria: *εἱμαρμένη*, necessitas, ordo vel maxime dei nutu sunt effecta, qui mundum gubernat sua lege et ratione divina. — prima ergo *εἱμαρμένη* est, quae iacto velut semine futurorum omnium sufficit prolem. sequitur necessitas, qua ad effectum vi coguntur omnia. tertius ordo textum servans earum rerum, quas *εἱμαρμένη* necessitasque disponit.

[1] Lyd. mens. IV 7, p. 70, 22 (aus dem *λόγος τέλειος*): *αἱ καλούμεναι ἑπτὰ σφαῖραι ἔχουσιν ἀρχὴν τὴν καλουμένην τύχην ἢ εἱμαρμένην, ἥτις πάντα ἀλλοιοῖ καὶ ἐπὶ τῶν αὐτῶν οὐκ ἐᾷ μένειν.* Dasselbe Ascl. 54, 12. Die *τύχη* begegnet außerdem noch einmal in einer astrologischen Schrift des Hermes. Die Stelle sei wenigstens erwähnt: cat. cod. astr. IV p. 82, 6: *ταύτῃ* (sc. *τῇ σελήνῃ*) *τὸν κλῆρον τῆς τύχης προσῳκείωσεν ὁ θειότατος ἐκεῖνος ἀνήρ, λέγω δὲ τὸν Τρισμέγιστον Ἑρμῆν.*

wichtigsten Gesichtspunkte klarzustellen, da viele Einzelheiten von Reitzenstein u. a. schon behandelt sind, und das mit größerer Kenntnis der einschlägigen Literatur. Nehmen wir zunächst die Frage der *Δίκη* vorweg, die nicht eigentlich in diesen Zusammenhang gehört.

Die Personifikation der *Δίκη*, der *πάρεδρος* des Zeus, wie sie oft heißt — bei Hermes ist ihr Verhältnis zu Zeus durch die Abstammung von Kronos gegeben —, ist ja nichts Neues weder in der griechischen Philosophie noch Theologie. Die *δώτειρα δικαίων*[1] des goldenen Zeitalters ist schon bei Platon die *τιμωρὸς Δίκη ἐπίσκοπος* (leg. IX 872 E. 988 E). Ihre Hypostasierung geht mit der der *Ἀνάγκη* und *Ἀδράστεια*, die ja auch bei Hermes begegnet, auf alte Tradition zurück, wie orphische Rhapsodien beweisen. Danach sitzt die *Δίκη πολύποινος* neben Zeus auf dem Thron, auf das Leben der Menschen herabschauend, *ἐχθρὴ τῶν ἀδίκων, εὔφρων δὲ σύνεσσι δικαίοις*[2]. Auch in jüngerer Zeit ist diese Vorstellung ganz verbreitet, u. zw. infolge der von einem reineren Gottesbegriff getragenen Anschauung, daß Gott selbst nicht strafen dürfe, dafür vielmehr eine strafende Potenz, eben die *Δίκη* habe. Dies ist ein beliebter Gedanke besonders Philons, der zu seiner Neigung für Hypostasen paßt. So finden wir denn sehr oft bei ihm die *πάρεδρος τῷ θεῷ μισοπόνηρος Δίκη*[3]. Die jüngeren Platoniker und Neupythagoreer haben sich viel mit ihr

---

[1] Als alles noch unverdorben war, *αὐτὴ πότνια λαῶν μόρια πάντα παρεῖχε Δίκη, δώτειρα δικαίων*, Arat. phain. 112.

[2] So in dem alten (Maaß, *Orpheus* 197) orphischen Dikehymnus (62), von dem noch mitgeteilt sei:

> *ἡ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει*
> *οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων,*
> *τοῖς ἀδίκοις τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαίη,*
> *ἐξ ἰσότητος ἀληθείῃ συνάγουσ' ἀνόμοια.*

S. zu dieser Frage Lobeck, *Aglaophamus* 396. 538. 1097; Wobbermin, *Religionsgesch. Stud.* 50; Eisler, *Weltenmantel*, Index s. v. *Δίκη*, *Ἀνάγκη*, *Ἀδράστεια*; Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt*, Progr., Mannheim 1910, 11, Anm. 22.

[3] Mos. II 53; decal. 177: *εἰδὼς τὴν πάρεδρον αὐτῷ δίκην καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἔφορον πραγμάτων οὐκ ἠρεμήσουσαν ἅτε φύσει μισοπόνηρον καὶ ὥσπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένην τὴν κατὰ τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν.* Für die philonische Vorstellung s. näheres b. Bousset, *Religion des Judentums*[2] 403.

beschäftigt, wie man allein schon aus dem Bruchstück von Jamblichs *περὶ ψυχῆς* bei Stob. I 454 f., das fast nur von ihr handelt, schließen kann [1]. In den Unterströmungen der Literatur, in Zauberpapyri u. dgl., existiert gerade in jüngerer Zeit eine Fülle von Zeugnissen für diese Vorstellung, über die Dieterich im *Abraxas* gehandelt hat [2], indem er gleichzeitig die Verschmelzung mit den *Μοῖραι*, der *Ἀνάγκη* und anderen ähnlichen hypostasierten Begriffen berücksichtigt. Bei den Gnostikern mag die *Δίκη* ihre Parallele in der Lichtjungfrau haben, der Seelenrichterin, vor die alle Seelen geführt werden, um von ihr das endgültige Urteil der Verdammnis oder der ewigen Seligkeit zu erhalten [3].

Der Begriff der *πρόνοια* gehört in seiner scharfen Formulierung erst der Stoa an [4]. Bei ihrer Vorstellung von Gott und Welt war er unausweichlich. Sie hat ihn in der ganzen Kulturwelt verbreitet und damit so stark gewirkt, daß noch heute die christliche Lehre erfolgreich mit ihm wirtschaftet. Poseidonios wird ihn recht propagiert haben. Wenigstens nennt Diogenes Laertios als seine Lehre *τὸν κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν* (VII 138). In zahlreichen Nachbetern erkennen wir seine Einwirkung [5]. Wenn wir auch sonst von dieser stoischen Lehre nichts wüßten, könnten wir uns ein gutes Bild von ihr nach Gedanken Philons machen, der seinen Beweis für die Vorsehung ganz mit stoischen Argumenten bringt. Ihm ist Gott *ἓν αἴτιον*

---

[1] z. B. 455, 15: *Δίκης δ' ἂν εἴη τὸ τέλεον ἐν τῷ τὰ βελτίονα τῶν χειρόνων ἐπικρατεῖν καὶ ἐν τῷ τὸ κακὸν κολούειν καὶ ἀνατρέπειν καὶ ἀφανίζειν τὸ παράπαν καὶ ἐν τῷ τὴν ἀνάλογον καὶ κατ' ἀξίαν ἰσότητα τοῖς πᾶσιν ἀπεργάζεσθαι.*

[2] 93 ff. 101 ff. 108. Für die Ananke noch 109, R E I 2057; Maaß, *Orpheus* 263 ff. 272 ff. Für die Adrasteia s. etwa Londoner Pap. 121, 503: *Ισις Νέμεσις Ἀδράστεια πολυώνυμε πολύμορφε,* Plut. sera num. vind. 564 E: *Ἀδράστεια Ἀνάγκης καὶ Διὸς θυγάτηρ.* Für diese in der orphischen Literatur wichtige Figur s. Dieterich, *Nekyia* 123.

[3] Darüber s. etwa Schmidt, Texte u. Unters. VIII (1892) 375. Man denke auch für die *Δίκη* und *Ἀδράστεια* an die Hekate der oracula chaldaica.

[4] Capelle, *Zur antiken Theodicee*, Arch. Gesch. Philos. XX, N F XIII (1907) 176.

[5] Cic. div. I 117: esse deos, et eorum providentia mundum ministrari, eosdemque consulere rebus humanis, nec solum universis, verum etiam singulis. Tertull. de an. 46 g. E: Stoici deum malunt providentissimum humanae institutioni. Ebenfalls auf Poseidonios geht sicher zurück, was Cic. n. d. II 19. 30. 73 f. 97 über den Gegenstand weiß.

ἀνώτατον τὸ προνοοῦν τοῦ τε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ[1]. Gott sorgt stets für seine Schöpfung, ohne seine Vorsehung könnte nichts geschehen. Nicht nur das, die πρόνοια ist der Welt immanent[2]. So sagt er prov. I 45 p. 22 A: providentia illa universi mundi anima, a qua rationales etiam partes acceperunt esse et exsistere.

Die Vorstellungen von der Vorsehung werden am besten bei dem unlösbaren Problem der Theodizee deutlich. Das πόθεν τὸ κακὸν und die Frage nach der Vereinbarkeit des Bösen mit Gottes Wirken mußte jedem Denker aufsteigen. Platon konnte sich nicht anders helfen, als daß er ein αἴτιον und ein συναίτιον annahm, das ist den νοῦς und die ἀνάγκη, von denen der Nus nach seiner Meinung den Widerstand der Notwendigkeit nur teilweise überwinden kann (Tim. 48 A. 56 C). Was wirklich ein Übel ist, wird nicht durch Gott, sondern eben durch die ἀνάγκη, die mechanische Naturnotwendigkeit, bewirkt. Diese Übel sind mit der Sinnenwelt, mit der Natur des Körperlichen unlöslich verbunden und müssen überhaupt, wie im Theaitetos gelehrt wird, immer als Gegenstück des Guten da sein[3]. Die alte Akademie hat auf diesen Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt immer großen Wert gelegt[4], wobei man freilich festhalten muß, daß Platon ausdrücklich für den Menschen die Willensfreiheit postuliert hat. Nach ihm wählt sich jeder in der Vorzeit sein äußeres Schicksal, an das er dann durch die ἀνάγκη geknüpft bleibt. Die Tugend dagegen ist herrenlos vor und nach der Wahl, und kein Los ist so schlecht, daß der Mensch es nicht in eigenem Entscheid sich glücklich oder unglücklich gestalten könnte. Bekanntlich bringt diese Gedanken Lachesis beim Hinschütten der Lose zum Ausdrucke (rep. 617 E). Ihre Rede gipfelt in dem oft wiederholten

---

[1] de mundo 603 M. Daß darunter auch die Gestirne fallen, ist bei der Definition des Kosmos prov. I 21 p. 11 A selbstverständlich.

[2] opif. m. 171 Schl., prov. I 40 p. 19 A, II 49 p. 80 A u. ö.; aetern. m. 15, 11 C.

[3] Theait. 176 A; Capelle, *a. a. O.* 174.

[4] Heinze, *Xenokrates* 34; wie Xenokrates sich das Verhältnis Gottes zum Bösen dachte, ebd. 17 ff. Die Stellung Platons zu diesen Problemen, die ihm stets Welträtsel geblieben sind, charakterisiert sehr feinsinnig Windelband, *Plato*[3], Stuttgart 1901, 144.

(Dieterich, *Nekyja* 115, 1) Kernspruche: *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος*, der auch bei Hermes P. IV 8 wiederkehrt. Durch diese Gedanken ist uns schon das Verständnis für eine Reihe hermetischer Vorstellungen eröffnet.

Mit ganz besonderem Interesse mußte die Stoa das Problem erörtern. Daß es eine alles leitende Vorsehung in der Welt gebe, daran hielt sie mit aller Kraft fest; auf der anderen Seite gab sie auch zu, daß mancherlei Tatsachen existieren, die als Übel oder wenigstens als sinnlos erscheinen. Diese seien aber, meinte sie, von der Gottheit nicht unmittelbar gewollt, sondern träten unter Einwirkung der Ananke als „unbeabsichtigte Nebenwirkung" des göttlichen Willens ein[1], ähnlich wie Hermes von *παθητὰ τῇ γενέσει παρεπόμενα* spricht. Dieser Widerspruch zwischen *πρόνοια* und *ἀνάγκη* widerstreitet dem stoischen Monismus und hat auch nie ausgeglichen werden können[2].

Wenn auf den Vorwurf, Gott habe, falls er der Welt immanent sei, die Welt überhaupt von jedem Übel befreien müssen, geantwortet wird, er habe nur prophylaktisch wirken können durch die Verleihung der Vernunft, haben wir es bei diesem Eingeständnis von Gottes Schwäche ebenfalls mit einem stoischen Gedanken zu tun, der uns von Chrysippos, Epiktetos und Dion Chrysostomos bekannt ist[3]. Die ganze Stelle muß man mit einem Worte des Epiktetos zusammenhalten, der, um zu zeigen, daß Gottes Macht der *ὕλη* gegenüber beschränkt ist, seinen Zeus reden läßt (I 1, 10 f.): „Wenn

---

[1] Das wird besonders mit jungstoischen Gedanken zusammenhängen. Capelle, *a. a. O.* 181 ff. Man mag hiermit die Ansicht des Aristobulos vergleichen, daß die bösen Kräfte in der Welt Gottes Gefolge, nicht ihm selbst angehören (Zeller III 2⁴, 284).

[2] Capelle, *a. a. O.* 186. Nach Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament* 350, 1 existiert er nicht, indes kann ich mich von ihm nicht überzeugen lassen. Interessant ist für uns, daß auch Philon Derartiges kennt, er sagt provid. II 102: deus enim nullius mali causa est omnino, sed elementorum mutationes ista gignunt; non tamen primaria sunt naturae (opera), sed sequuntur necessaria et praecedentium consequentiae sunt.

[3] Chrys. b. Plut. Stoic. rep. 1051 B: *κακίαν δὲ καθόλου ἆραι οὔτε δυνατόν ἐστιν οὔτε ἔχει καλῶς ἀρθῆναι.* Epikt. IV 6, 5: *Ζεὺς οὐκ ἠδυνήθη πάντας ἀνθρώπους πεῖσαι κτλ.* Dion Chrys. 74, 27: *κοινὸς ἁπάντων ἀνδρῶν τε θεῶν τε (πατὴρ) οὐ δύναται κατασχεῖν οὐδὲ κωλῦσαι τὴν ἀδικίαν τῶν ἀνθρώπων.* Binder, *Dio Chrysost. u. Posid.* 79 f.

es möglich wäre, hätte ich auch deinen Leib und deinen Besitz frei und unhemmbar gemacht . . . Da ich aber dies nicht konnte, so gab ich dir einen Teil von unserem Wesen, nämlich die Fähigkeit freier Selbstbestimmung, in der du dein Glück und deine Befriedigung finden kannst“ [1]. Über den Grund der Beschränkung Gottes wird nirgendwo nachgeforscht; sie wird einfach als Notwendigkeit, als gegeben hingenommen.

Schließlich noch die Ausflucht, die am allerwenigsten auf den letzten Grund zurückgreift, sondern nur auf unsere freie Selbstbestimmung zurückgeht: Gott ist natürlich an dem Übel nicht schuld [2], schuld ist unsere Schlechtigkeit, die dem Bösen statt dem Guten sich zuneigt und darum auch die üblen Folgen tragen muß (P. IV 8). Dieser Gedanke wird wie bei Hermes in allen teleologischen Systemen des Altertums um so nachdrücklicher betont, je weniger ein befriedigender Beweis erbracht werden konnte [3]. Er scheint besonders stoisch zu sein; so findet er sich in den Worten des Dion Chrys. or. 32, 15, daß alles Gute und Glückliche von den Göttern zu uns komme, das Schlechte aber anderswoher, wie aus einer anderen Quelle, *διὰ γὰρ ἀνθρώπων ἄνοιαν καὶ τρυφὴν κτλ.* Er begegnet auch recht häufig bei Philon, nach dessen Anschauung das Schlechte unmöglich von Gott stammt [4], sondern von der Materie [5] oder der menschlichen Schlechtigkeit. Gerade der letzte Gedanke bildet ja den Grundton von de providentia [6], mit ihm ist gleichzeitig die Vorstellung verknüpft, daß

---

[1] Bonhöffer, *a. a. O.* 11f.

[2] So auch in den sententiae des Sextus 114: mali nullius auctor deus est, s. die von Gildemeister angegebenen testimonia.

[3] Norden, *Beiträge zur Geschichte d. gr. Philos.*, Jahrb. f. Philol. Suppl. XIX (1893) 439.

[4] s. etwa conf. ling. 180, quaest. in Genes. I 100 p. 72 A Schl., prov. I 92 p. 43 A. Nach quod omnis prob. lib. 458 war es auch Grundsatz der Essener: *πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.* Die Essener erkannten übrigens auch die *εἱμαρμένη* an, Joseph. XIII 172; daß auch bei uns die Schuld des Übels liege, glaubten die Sadduzäer, ebd. 173; die Pharisäer hielten zwischen diesen beiden Anschauungen den Mittelweg, 172; vgl. Reitzenstein, *Poimandres* 75, 1, s. auch von 73 an; dazu vgl. Bousset, *Göttinger G. A.* 1905, 705.

[5] Baeumker, *Das Problem der Materie* 364, der für diese platonisierende Ansicht noch auf Seneca verweist.

[6] wird auch z. B. ausführlich fuga et inv. 80 ff. erörtert.

Gottes Vorsehung uns, die wir uns an sich frei entscheiden können (prov. I 92 p. 43 A), die Übel zur Warnung, Strafe und Besserung schickt. Auch in den gnostischen Schriften finden sich Anklänge an die besprochenen Gedanken. Doch kommen sie schon weniger in Betracht, da die spezifisch gnostische Lösung der Frage nach dem Bösen bekanntlich die ist, daß das Böse von Anfang an Gott gegenüber gestellt oder als Negation des Göttlichen in den letzten Ausläufern des Emanationsprozesses aufgefaßt wird[1]. Das fehlt bei Hermes. Es finden vielmehr die verschiedenen Fassungen der hermetischen Theodizee ihre Erklärung aus rein griechischer Philosophie. Sie fügen sich sehr gut dem Gedankenkreis ein, dem wir schon so oft hermetische Lehren zuweisen konnten. Wir können ihn kurz mit platonisierendem Stoizismus bezeichnen.

Auch der eigentliche Schicksalsglaube ist, wenngleich nicht in der ausgebildeten Form, in der er in den hermetischen Schriften vorliegt, etwas Altgriechisches. Schon nach Homer (Jl. Z 488) ist jeder vom Augenblicke der Geburt an der Moira unterworfen. Das braucht nicht näher erörtert zu werden. Vielleicht haben aber schon seit früher Zeit Beziehungen zu dem gleichen Glauben der Chaldäer bestanden. Namentlich später beim stoischen Fatalismus fällt die Verwandtschaft mit dem Chaldäischen auf[2]. Uns interessiert bei dieser Frage besonders die Ausbildung und Unterscheidung der Begriffe. In der Philosophie, so bei Herakleitos, Parmenides, Leukippos, Demokritos, gehen anfangs *εἱμαρμένη* und *ἀνάγκη* noch als durchaus synonym nebeneinander her[3]. Um eine Differenzierung dieser beiden seit alters bekannten Begriffe bemüht sich zuerst Platon. Nach Tim. 41 D ff. zwingt die *ἀνάγκη*[4] = mechanische Naturnotwendigkeit die Seele in einen Körper, die Seele selbst muß sich nach den gegebenen Gesetzen der Wandlung richten, was wohl als identisch mit *εἱμαρμένη*

---

[1] s. darüber Liechtenhan, *Offenbarung im Gnostizismus*, Göttingen 1901, 85.

[2] s. Cumont, *Astrology and religion* 153. 69.

[3] Aët. pl. I 25, 4 (Doxogr. 321, 6, FVS [3] I 143, 33, II 10, 7); Theophr. phys. fr. 1 (Doxogr. 476, 2). Für Herakleitos s. noch etwa Zeller I[5] 667 f.

[4] Die *γόνατα τῆς Ἀνάγκης*, rep. 617 B.

erklärt werden darf. Denselben Gedanken hat er im Mythos des Er (polit. X 619 C ff.) ausgedrückt. wo das Schicksal (= 3 Moiren) als Folge (Töchter) der Notwendigkeit dargestellt ist[1]. Das ist der hermetische Gedanke, daß die *εἱμαρμένη* der *ἀνάγκη* folge. Aristoteles hat bei Aufzählung der vier Ursachen, *νοῦς, φύσις, ἀνάγκη, τύχη,* die *εἱμαρμένη* der *ἀνάγκη* als Nebenbegriff zugesellt oder untergeordnet (Aët. pl. I 29, 2, Doxogr. 325 b 12). Um die Entwicklung dieser Begriffe haben die Stoiker besondere Verdienste: *τὴν ἀνάγκην ἀκίνητόν φασιν αἰτίαν καὶ βιαστικήν, τὴν δὲ εἱμαρμένην συμπλοκὴν αἰτιῶν τεταγμένην* (Aët. pl. I 27, 4, ebd. 322 a 10). Die Ananke ist der unausweichliche Zwang, während die Heimarmene abwendbar ist und sich in sie auch das, was von unserer Willkür abhängt, einreiht[2]. Von einer solchen Unterscheidung ist bei Hermes nur insofern etwas zu entdecken, als, wie wir noch sehen werden, eine Befreiung von der Heimarmene für möglich erachtet wird, während wir darüber von der Ananke füglich nichts erfahren. Endgültige Klarheit hat man über die beiden Begriffe auch wohl nie erzielt; ab und zu werden sie wieder gleichgesetzt (Chrysippos b. Aët. pl. I 28, 3, ebd. 323, 17 ff.). Die Ananke tritt auch überhaupt hinter die Heimarmene zurück.

Die Heimarmene ist nach Chrysippos der *λόγος τοῦ παντός* oder auch die geordnete Verflechtung von Ursachen, die *φυσικὴ σύνταξις τῶν ὅλων ἐξ ἀιδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων*[3]. Nach ihm ist auch jede Handlung naturgesetzlich bestimmt; die ganze Reihe der unmittelbaren und mittelbaren Ursachen, selbst Gesetze und Strafen (vgl. Hermes) sind vorher bis ins einzelne festgelegt[4]. Auch für Poseidonios ist die Heimarmene ein durchaus natürliches Gesetz, nämlich die unbedingte ursächliche Verknüpfung alles Geschehens, die im Wesen der Gott-

---

[1] Gundel, *RE* VII 2, 2627 s. v. Heimarmene.

[2] Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 158; s. auch die Unterscheidung der beiden Begriffe bei Ptolemaios, ebd. 155 ff.

[3] In seiner Schrift *περὶ προνοίας*, Gercke, *Chrysippea* fr. 33 (Jahrb. f. Philol. Suppl. XIV [1885] 714); Boll, *a. a. O.* 158. Aët. pl. I 28, 3 (Doxogr. 323, 17 ff.); vgl. Ar. Did. fr. 20 (ebd. 458, 2). 29 (ebd. 465, 1).

[4] vgl. Gundel, *a. a. O.* 2629, Chalc. in Plat. Tim. 160 f.

heit liegt und daher ewig und unabänderlich ist[1]. Es deckt sich also eigentlich Verhängnis mit Vorsehung und, bei dieser Definition wenigstens, Verhängnis mit Notwendigkeit[2]. So können wir denn auch bei Hermes keine genaue Abgrenzung der Begriffe gegeneinander verlangen. Wo sie gemacht wird, ist sie etwas Künstliches und darum auch wohl nicht konsequent durchgeführt. Bei diesem *εἱρμός* der Geschehnisse erklärt sich ferner auch, wie die *τάξις*, der ordo in die hermetische Lehre kam. Die Stoiker hielten die Heimarmene direkt für den *εἱρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον* (Aët. pl. I 28, 4, Doxogr. 324 a 1)[3]. Es ist ja überhaupt stoisch, speziell poseidonisch, die Weltordnung als *τάξις* zu bezeichnen[4]. Mit Poseidonios müssen wir also wohl bei dem ganzen Gedanken rechnen. Die Herübernahme des poseidonischen Gutes können wir wieder bei Philon nachweisen[5]. Übrigens sei bei der Erwähnung des Poseidonios noch bemerkt, daß der Apameer trotz der Heimarmene den freien Willen des Menschen aufrecht erhielt[6].

Wenn ferner Hermes bei Stob. I 82, 2 lehrt: *πάντα δὲ γίνεται φύσει καὶ εἱμαρμένῃ*, so mag man dafür an Theophrastos' Gleichsetzung von *φύσις* und *εἱμαρμένη* denken (Aët. pl. I 29, 4, Doxogr. 325 b 31), die ja auch bei der *εἱμαρμένη* als *αἰτία γενέσεως καὶ φθορᾶς βίου* (Herm. b. Stob. I 80, 2) nahe liegt. So hat ebenfalls Zenon *εἱμαρμένη* außer mit *πρόνοια* mit *φύσις* identifiziert (Aët. ebd. 27, 5, Doxogr. 322 b 9), und Chrysippos definiert sie außer als *κόσμου ἀνάγκη* als *κόσμου φύσις* (ebd. 28, 3, Doxogr. 323, 17 ff.)[7]. Für das Nebeneinander aber der beiden Begriffe denke man an Poseidonios, der *οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο τρίτην ἀπὸ Διός*,

---

[1] Diog. L. VII 149; Aët. pl. I 28, 4 (Doxogr. 324 a 1); Sen. ep. 19, 6, cons. Helv. XII 8, 3, benef. IV 23, 3, n. q. II 32, 1; Cic. div. I 125 nach Poseidonios; s. noch Gercke, *a. a. O.*, Index s. v. *εἱρμός*; Wendland, *Philos Schrift Vors.* 11, 4.

[2] Cic. n. d. II 58. 162 ff.; vgl. Diog. L. VII 138. 149.

[3] Marc. Aurel. XII 14: *ἤτοι ἀνάγκη εἱμαρμένη καὶ ἀπαράβατος τάξις ἢ πρόνοια ἱλάσιμος ἢ φυρμὸς εἰκαιότητος ἀπροστάτητος.*

[4] Binder, *Dio Chrysost. u. Posid.* 76 f.

[5] opif. m. 28. 65. 131, conf. ling. 14, fuga et inv. 150, mut. nom. 135, somn. II 44, prov. I 33 Schl., s. Cumont, de aetern. m. Index s. v. *εἱρμός*.

[6] Belege bei Schmekel, *Philos. d. mittl. Stoa*, 244.

[7] Die Gleichsetzung auch in den oracula chaldaica, s. W. Kroll 49.

πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ φύσιν, τρίτην δὲ τὴν εἱμαρμένην[1].

Daß bei Hermes die Heimarmene als göttliche Gestalt erscheint, ist nach den Analogien der Moira und Ananke nicht verwunderlich. Die Stoiker haben vor allem in diesem Sinne gewirkt. So hören wir Aët. pl. I 27, 6 (Doxogr. 322 b 13): *Ἀντίπατρος ὁ Στωικὸς θεὸν ἀπεφαίνετο τὴν εἱμαρμένην.* Des Poseidonios Ansicht lernten wir gerade kennen. Bei ihm steht die Heimarmene an dritter Stelle, während sie bei Hermes die zweite inne hat[2]. Stoisch ist aber ganz besonders, daß sie überhaupt die höchste Gottheit sei, mit anderen Worten, daß sie sogar über den Göttern stehe[3], wie das von der Moira schon uralte Lehre ist. Diese Übernahme stoischen Gutes verträgt sich freilich nicht mit dem anderen hermetischen Gedanken, der die Befreiung von der Heimarmene mit Hülfe der Götter annimmt.

Nun haben sich diese griechischen Gedanken freilich auch fremde Beeinflussung gefallen lassen müssen, und zwar, wie wir bereits andeuteten, wohl schon seit frühester Zeit. Vor allem sind es aber orientalische Kulte und Religionen gewesen, die sicherlich hier eingewirkt haben. Wir wissen z. B., daß das Verhängnis in der Mithrasreligion eine große Rolle spielte, und daß dort besonders solche Personifikationen wie *Τύχη, Ἀνάγκη, Θέμις, Μοῖρα, Πρόνοια* beliebt waren[4]. Die fremde Beeinflussung betrifft aber vor allem die astrologische Seite des Fatalismus.

Wir hörten oben, daß der menschliche Leib unter Einfluß der Sternengötter gebildet, daß überhaupt Entstehen und Leben eine Wirkung der Gestirne sei. Es liegt hier, sahen wir schon, auf griechischer Seite ein Gedanke der Peripatetiker und schon des Aristoteles selbst zugrunde, welche die Gestirne und ihre ge-

---

[1] ebd. 28, 5, Doxogr. 324 a 4, vgl. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schr.* II 771. εἱμαρμένη und φύσις begegnen später noch bei Bardesanes, s. Cumont, *Le fatalisme astral* 10.

[2] Daß sie, wie wir früher erfuhren, der πρόνοια untergeordnet ist, ist Lehre der Platoniker, Chalc. in Tim. 147, Praechter, *Byzant. Zeitschr.* XXI (1912) 12 f.; Cumont, *a. a. O.* 20, 2.

[3] Comm. Luc. II 306, p. 69 Us. (Stoic. v. fr. II 924; vgl. auch 919. 922. 923). s. auch Gundel, *a. a. O.* 2628 ff.

[4] Dieterich, *Mithrasliturgie* 51 f. 59 f.; Cumont, *Mysterien des Mithra* 99.

ordnete Bewegung als das Prinzip jeglichen Werdens und Vergehens bezeichneten. Daß damit in die Gestirne auch leicht die Ursache der *εἱμαρμένη* hineingetragen werden konnte[1], ist verständlich, und man scheint damit früh begonnen zu haben. Aber natürlich war im Peripatos nur die Möglichkeit zur Anknüpfung gegeben, den wirklichen Gestirnglauben müssen wir bekanntlich aus Babylonien herleiten. Die Chaldäer[2] machten bei ihren astronomischen Untersuchungen stets die Beobachtung, daß ein unwandelbares Gesetz die Bewegung der Himmelskörper regele, und da jene in engster Beziehung zum menschlichen wie zu jedem kosmischen Leben standen, kamen sie dazu, die Wirkungen dieses Gesetzes auf alles irdische Geschehen auszudehnen. So entwickelte sich bei ihnen der Glaube an das Verhängnis, an das unvermeidliche Schicksal, das von der Umdrehung des gestirnten Himmels abhänge. Diese Ideen müssen eine starke Werbekraft besessen haben. Sie sind in den Mazdäismus gedrungen und haben von da aus vor allem seit hellenistischer Zeit, die für diese Dinge besonders empfänglich war[3], geradezu einen Siegeszug in das Abendland angetreten. Letzteres war durch zwei Tore, die auch benutzt worden sind, möglich. Das waren zunächst die orientalischen Religionen. Wir wissen, daß z. B. die Mithrasmysterien für die Verbreitung dieser Ideen von entscheidender Bedeutung gewesen sind. Dann wird der astrologische Fatalismus auf dem Wege der Philosophie in den Occident gelangt sein. Hier ist sicher wieder Poseidonios im Spiele gewesen. Wir wissen genau, daß, während Panaitios, offenbar unter dem Einflusse der Polemik des Karneades, die Astrologie und damit die Lehre vom Verhängnis verwarf oder bedeutend modifizierte, sein Schüler sie und die ganze Lehre von der Sympathie mit Bewußtsein in vollem Umfange aufrecht erhalten

---

[1] So bei Alexander von Aphrodisias in seinem Buche *περὶ προνοίας*, aber auch schon viel eher. Boll, *Stud. über Claud. Ptolem* 159. Bei dieser Gedankenverbindung kann die *εἱμαρμένη* natürlich nicht die Sterne regieren.

[2] Man sehe die Polemik gegen diese Lehre der *Χαλδαῖοι* bei Philon migr. Abr. 178f. und an vielen anderen Stellen.

[3] Seit dieser Zeit begegnet uns auch besonders häufig die Tyche, die ebenfalls schon eine alte Gottheit ist (s. z. B. Wilamowitz, *Griechische Tragödien* II [6] Berl. 1910, 218). Über ihr Vordringen in hellenistischer Zeit s. Wendland, *Kultur* [2] 104; dort ist auch die Literatur verzeichnet.

hat [1]. Ob er freilich alle Äußerungen des Hermes hätte unterschreiben können, ist recht unsicher. Das führt uns noch auf eine andere Frage.

Dem Babylonier waren die Gestirne, an deren Bewegung er sich das Geschick geknüpft dachte, göttlichen Wesens, und er konnte sich darum ihr Wirken nicht als schlechthin böse vorstellen. Vielmehr wirkten sie für ihn alles, Gutes sowohl wie Böses (vgl. Diodor II 31, 1). Diese Götter wurden später aber von den Persern entthront und zu Dämonen degradiert. Von da ab begann das Böse sich mit dem Wirken der Gestirne zu vereinen. Der schroffe orientalische Dualismus hat dann vollends die *εἱμαρμένη* zum Prinzip des Körperlichen, Schlechten gemacht, zu der grausen Herrin, die uns wegen des Körpers in Fesseln legt, aus deren Knechtschaft das entgegengesetzte Element in uns, die Seele, sich nach der Freiheit sehnt. Hat auch das Poseidonios gelehrt? Wir wissen darüber nichts Bestimmtes und können nur vermuten. Und da scheint eine solche Lehre von vornherein bei einem Manne unmöglich zu sein, der in seiner theologia naturalis das Göttliche in die Gestirne verlegte, deren Schönheit und Ordnung er mit wahrer Begeisterung besungen hat. Indessen ist man bei den Philosophen dieser Zeit nie vor Überraschungen sicher. Wie sie z. B. zwischen Immanenz und Transcendenz Gottes schwanken, haben wir früher gesehen. So vermutet man auch nicht, daß der Stoiker Poseidonios, der schulgemäß einen Pantheismus, wenn auch nur den modifizierten dynamischen, gelehrt, der für den Preis der schönen Welt so begeisterte Töne gefunden hat wie kaum jemand vor ihm, von dem die Ausbildung der Teleologie herrührt, welche Jahrhunderte überdauert hat, daß derselbe Stoiker unsere irdische, sublunare Sphäre, das Reich des Körperlichen auch pessimistisch schildern (vgl. oben S. 175), daß er dies irdische Leben sich als Jammertal, als die Fremde vorstellen konnte, aus der weg wir uns nach unserer Heimat zurücksehnen müßten. Das ist doch genau die Stimmung, die der gedachten Art von astrologischem Fatalismus zugrunde liegt. Sollte nun aber Poseidonios, obwohl er an das mit den Gestirnen zusammenhängende Geschick glaubte

[1] Schmekel 321 f., s. auch W. Kroll, *Neue Jahrb.* VII (1901) 562.

und die von ihnen abhängige Welt pessimistisch ansah, sich wirklich nicht zu diesem Fatalismus bekannt haben, so hat er ihm doch wenigstens durch die Vertretung und Verbreitung seiner Grundidee Vorschub geleistet.

Näher können wir auf diese weitverbreiteten Ideen, die das ganze religiöse Empfinden des späteren Altertums so mächtig bestimmt haben und besonders für die Gnosis grundlegend geworden sind, nicht eingehen[1]. Nur sei wenigstens ein Wort zu dem eigentlichen Verhältnis zwischen Heimarmene und Planeten gesagt. Wir trafen darüber bei Hermes zwei Ansichten an. Die eine ist rein astrologisch orientiert: die Planeten sind die wirkenden Mächte, und die *εἱμαρμένη* ist das durch ihr Wirken entstehende unverbrüchliche Gesetz. Diese Vorstellung ist ganz auf dem Gestirnglauben aufgebaut und ist durchaus die übliche. Die andere hingegen, welche die Planeten nur zu Dienern der Heimarmene macht, stellt offenbar die Verquickung des eigentlichen Schicksalsglaubens, nach dem allgemein ein festes Gesetz alles Geschehen in der Welt regelt, mit astrologischen Ideen dar. Merkwürdigerweise begegnet diese Theorie, die doch in Griechenland, wo schon vor Eindringen der astrologischen Ideen der Fatalismus bestand, häufig sein sollte, fast gar nicht. Mir ist dafür nur ein einziger Beleg, der aber auch sehr treffend ist, bekannt geworden. Es ist die schon in einem anderen Zusammenhange (S. 85) erwähnte Stelle Clem. exc. Theod. 69 f. p. 129, 15 St. Da heißt es: *ἡ εἱμαρμένη ἐστὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων, αὗται δέ εἰσιν ἀόρατοι καὶ ἀφανεῖς, ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἄστρων φορὰν καὶ δι' ἐκείνων πολιτευόμεναι.* Entsprechend dem Augenblicke des Entstehens ist jeder Mensch einem bestimmten Sterne anheimgegeben: *διὰ τῶν ἀπλανῶν τοίνυν καὶ πλανωμένων ἄστρων αἱ ἐπὶ τούτων ἀόρατοι δυνάμεις ἐποχούμεναι ταμιεύουσι τὰς γενέσεις καὶ ἐπισκοποῦσι· τὰ δὲ ἄστρα αὐτὰ μὲν οὐδὲν ποιεῖ, δείκνυσι δὲ τὴν ἐνέργειαν τῶν*

---

[1] s. etwa Reitzenstein, *Poimandres* 69 ff. und passim; Bousset, Gött. G. A. 1905, 704, vgl. auch R E VII 2, 1516; Cumont, *orient. Relig.* 211 f. 317 zu 46, *Myster. d. Mithra* 112; für die ganze Frage s. den Artikel von Gundel, *a. a. O.* 2630 ff. und die Darstellung von Cumont, *Le fatalisme astral* (in Revue de l'histoire et de litt. relig.) 1912.

κυρίων δυνάμεων, ὥσπερ καὶ ἡ τῶν ὀρνίθων πτῆσις σημαίνει τι, οὐχὶ ποιεῖ. Neu ist an der Vorstellung nur, daß die *εἱμαρμένη* als die Resultante verschiedener Kräfte aufgefaßt wird, die wie die *δυνάμεις* Philons personifiziert erscheinen. Hermes kennt solche *δυνάμεις* nur als dämonische Untertanen der Planeten.

Bei einer einigermaßen konsequenten Auffassung kann der Fatalismus keine Ausnahme kennen. Dann ist dieser Glaube etwas Fürchterliches. Nicht jeder kann sich zur *ἀταραξία* der Stoiker aufschwingen, welche die unbedingte Unterwerfung unter das allwaltende Schicksal, die heitere Ergebung in das Unvermeidliche zur sittlichen Pflicht machten und, zufrieden damit, die das All lenkende Macht zu verehren, sich grundsätzlich dem launenhaftesten Geschick fügten[1]. Wo vielmehr der fatalistische Gedanke konsequent durchgeführt ist, wie etwa bei Vettios Valens, für den die *εἱμαρμένη* wie für Ptolemaios *θεία καὶ ἀμετάπτωτος* ist[2], können wir nur eine dumpfe, lähmende Resignation beobachten[3]. Es ist dabei selbstverständlich, daß sich das Bedürfnis geltend machte, irgendwie den trostlosen Konsequenzen zu entgehen. Schon in der so konsequenten Stoa hatte Chrysippos, wohl hauptsächlich um die Lehre von der Mantik aufrecht zu erhalten, eine kleine Schwenkung gemacht[4], und später hat Poseidonios die Lehre von der Superiorität des Weisen zu der Ansicht ausgestaltet, die wir bei Hermes wiederfinden, daß eine Befreiung mit Hülfe des Göttlichen im Menschen durch die Philosophie möglich sei[5]. Allein das war nichts für die große Menge, die erst recht der trüben Konsequenz des Fatalismus sich nicht fügen mochte und unter dem Druck des Verhängnisses seufzte. Sie wird von der Sehnsucht, den harten Krallen eines erbarmungslosen Geschicks, das uns in dieser vallis lacrimarum stets würgt, zu entkommen, der inbrünstigen Religiosität in die Arme getrieben,

---

[1] Cumont, *orient. Relig.* 213.

[2] Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 158; Vett. Val. IX 11 p. 355, 15 K; vgl. VI prooem. p. 240, 17.

[3] Für diese Stimmung und die folgenden Gedanken s. Wendland, *Kultur*[2] 156 f.; vgl. auch 133 u. passim (s. Register).

[4] s. oben S. 225; vgl. Praechter, *Byzant. Zeitschr.* XXI (1912) 12 f.

[5] Cumont, *Le fatal. astral* 24, 1, vgl. 10. s. auch Dion Chrys. or. 32, 16. Binder, *Dio Chrys. u. Posid.* 80.

die für die hellenistische Zeit so charakteristisch ist, die im Synkretismus der Erlösergedanken aller Völker wühlt, vor tollstem Aberglauben nicht zurückschreckt, den hellenischen Menschheitsstolz bricht und den Theurgen zum Herrn der Situation macht [1]. Dagegen helfen vereinzelte Polemiken jüngerer und späterer [2] Zeit nichts. Immer wieder bricht sich die flehentliche Bitte an die Gottheit Bahn nach Befreiung aus den *κακὰ εἱμαρμένης*, nach Errettung aus der *σκληρὰ εἱμαρμένη* [3]. Das Versprechen der Gnostiker, daß ihr Anhänger durch den Empfang der Weihe der Gewalt der kosmischen Mächte entrückt werde, unter welche die übrigen Menschen geknechtet seien [4], füllt die Reihen ihrer Gläubigen. Aus diesem Gedanken heraus drängen sich die Menschen scharenweise zu den Mysterien und orientalischen Kulten [5] und flüchten unter den Schutz und Schirm der rettenden Gottheit, sicher, bei ihr Erlösung vom Zwange des Geschicks zu finden; heißt es doch z. B. nach der wunderbaren Errettung des Lucius in den Metamorphosen des Apulejus XI 15: „Über die, deren Leben unsere Göttin in ihren Dienst genommen hat, hat ein feindliches Schicksal keine Gewalt.“

---

[1] s. hierfür etwa Reitzenstein, *Poimandres* 78—81 (vgl. 70, 2); Bousset, Gött. G. A. 1905, 704; Wendland, *Kultur* [2] 176 f.

[2] So spottet z. B. Arnobius II 62 über die, welche als Gotteskinder über das Schicksal erhaben und der Rückkehr in die Heimat sicher zu sein sich rühmen, und über die Magier, die Beschwörungen kennen wollen, durch die man die Macht des Schicksals bricht (vgl. II 13).

[3] Pap. Leid. Dieterich, *Abraxas* 177, 18. 178, 10.

[4] Anrich, *Das antike Mysterienwesen* 47 ff. 88 ff.; Bousset, *R E* VII 2, 1518; Wendland, *a. a. O.*

[5] welche besonders diese Befreiung verkündeten, Cumont, *Astrology and religion* 160; *Le fatal. astral* 22 ff.

III. Hauptteil.

Die Lehre vom Menschen.

1. Kap. Der Mensch der *μικρὸς κόσμος*.

Wir gehen nunmehr zu der schon angekündigten Lehre vom Menschen über. Um uns zunächst im allgemeinen die Stellung des Menschen zu Gott und der Welt zu vergegenwärtigen, müssen wir uns an etwas erinnern, was oben schon erwähnt war, daß die drei Glieder Gott, Welt, Mensch in direkter Deszendenz zueinander stehen (Stob. I 275, 3, P. VIII 5). Wie der *κόσμος* das Ebenbild Gottes, so ist der Mensch indirekt Gottes Bild (Ascl. 46, 1), direkt aber das Abbild des *κόσμος* (P. VIII 5), *καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου ὥσπερ ἔκγονος* (X 14). Wir haben hier also deutlich die Vorstellung vom Menschen als dem Mikrokosmos[1], die auch sonst in vielen Dingen deutlich wird, so in der Lehre von der Weltseele und der von ihr entnommenen Einzelseelen oder in der Vorstellung, daß die Eigenschaften des Menschen denen der Gestirne entsprechen, von der noch verschiedentlich zu reden sein wird.

Die Vorstellung vom Verhältnis des Mikrokosmos zum Makrokosmos ist, wenn dazu auch vielleicht schon frühere Ansätze zu bemerken sind, erst in der Stoa durchgedacht und ausgebildet worden[2]. Erst seit der Stoa sind Sätze wie Sen. ep. 65, 24 mög-

---

[1] vgl. etwa Jambl. myst. VIII 4: *καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ζωὴν καὶ τὴν νοερὰν ἀπὸ τῆς φύσεως διακρίνουσιν οὐκ ἐπὶ τοῦ παντὸς μόνον ἀλλὰ καὶ ἐφ' ἡμῶν*, P. X 11 u. ö.

[2] Cumont, *orient. Relig.* 202, besonders Anm. 315, 26 beweist, daß diese Lehre chaldäisch ist. Für die Vorstellung s. im übrigen Lobeck, *Aglaophamus* 920—925; Stein, *Psychologie der Stoa* 205—214; Wendland, *Philos Schrift Vors.* 14; Dieterich, *Mithrasliturgie* 55; Oder, Philologus, Suppl. VII (1898) 296. 312; speziell für Poseidonios s. Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt* 19.

lich: quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est. Besonders Poseidonios wieder hat für dieses Gebiet den Nachahmungsgedanken fruchtbar gemacht, wie ein direktes Zeugnis bei Diogenes Laertios beweist[1]. Ganz deutlich weist auf ihn auch der Gedanke an den Mikrokosmos im Somnium Scipionis[2]. Über ihn hinaus können wir die Vorstellung an diesem Orte unmöglich behandeln, dafür ist sie zu weit verbreitet. Von besonderem Interesse ist für uns, daß diese Lehre in den erhaltenen astrologischen Büchern, so bei Manilius und Firmicus sich findet, daß sie auch in dem Hauptwerk der Astrologie, dem des Nechepso und Petosiris, enthalten war[3]. Erwähnt sei ferner, daß die Parallelisierung des Makrokosmos und Mikrokosmos ein Lieblingsgedanke Philons ist, bei dem er außerordentlich häufig wiederkehrt[4].

---

2. Kap. Grundfragen über die Entstehung des Menschen und seine Bestandteile.

Doch wie ist nun der Mensch geschaffen? Woraus besteht er? Für die Beantwortung dieser Fragen müssen wir die Anthropogonien verwenden, über die wir schon früher bei Gelegenheit der Weltschöpfungsmythen sprachen. Wir wiederholen zunächst den Bericht des eigentlichen Poimandres. Als der Anthropos, der Sohn Gottes, den Kreis der Sphären zerrissen hatte, deren Götter

---

[1] wo als seine Lehre angeführt wird: *τὸν κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν . . . εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς,* VII 138.

[2] Somn. Scip. 24. Man halte dazu Macrob. Somn. Scip. II 12, 11: ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt: per similitudines igitur ceterarum praerogativarum, quibus deum anima videtur imitari, animam deum et prisci philosophorum et Tullius dixit.

[3] Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 238; Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* 76 ff.

[4] z. B. rer. div. her. 155: *βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι,* provid. I 40 p. 19 A: homo ipse, qui tamquam parvus mundus in magno mundo factus est, plant. 28: *ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, τῷ βραχεῖ κόσμῳ,* rer. div. her. 233, opif. m. 25. 82, migr. Abr. 220, post. Caini 58, de Abr. 71, Mos. II 127. 135.

alle von ihrer Natur einzeln auf ihn etwas übertrugen, vereinte er sich mit der Physis, d. i. dem noch ungetrennten Stoff des Wassers und der Erde. Und da er die Natur des Demiurgen und der sieben Planeten in sich trug, gebar jene sieben zweigeschlechtige Menschen: *θηλυκὴ γῆ ἦν καὶ ὕδωρ ὀχευτικόν, τὸ δὲ πέπειρον ἐκ πυρός, ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε, καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα πρὸς τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου. ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν*[1], *ἐκ μὲν ζωῆς ψυχήν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν.* Nach Ablauf einer Weltperiode löste Gott die doppelgeschlechtigen Wesen auf und schuf Mann und Weib unter den Worten: *αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα· καὶ ἀναγνωρίσατο <ὁ> ἔννους <ἄνθρωπος> ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα καὶ πάντα τὰ ὄντα.* So geschah es denn auch. Unter Einwirkung der Vorsehung und des an die Sterne geknüpften Fatums vermehrten sich die Menschen und erfüllten das All, *καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου.*

Wir hoben früher schon hervor, daß der ganze Traktat durchaus gnostisches Kolorit trägt. Der Grundgedanke des Mythos, daß eine unerschaffene böse Welt in starkem Gegensatze zu der oberen Lichtwelt steht, bricht in fast allen gnostischen Systemen durch[2]. Die Menschenschöpfung ist, wie auch sonst bei den Gnostikern, eine illegitime Vermischung der unversöhnbaren Gegensätze dieser beiden Welten und Prinzipien. Fast regelmäßig ist der Zug vorhanden, daß aus der höheren Welt eine Gottheit in die bereits existierende Welt der Finsternis und des Chaos herabsinkt[3]. Eine *μίξις* der beiden Prinzipien, und zwar ganz geschlechtlich gedacht, pflegt jedenfalls auf irgend eine Weise[4] statt-

[1] Das sieht wie eine einfache Erweiterung von Gen. 2, 7 aus; s. Krebs, *Logos* 129, 1.

[2] Wie das Bousset im 3. Kapitel seiner *Hauptprobleme der Gnosis,* S. 91ff. zeigt.

[3] s. etwa ebd. 99 u. 101.

[4] s. etwa ebd. 103ff.; vgl. auch den von Wendland, *Kultur*[2] 179f. besprochenen Attismythos.

zufinden. Die einzelnen Motive der Anthropogonien lassen sich indes, wenn wir von der Zentralidee des göttlichen Anthropos, für die wir auf unsere obige Darstellung verweisen, absehen, auf uralte griechische Gedanken zurückführen. Für die Frage nach dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts begegnen uns bei den Griechen wie bei anderen Völkern die drei verschiedenen Systeme, daß die Naturkraft diesen Ursprung von selbst bewirkt habe, daß göttliche Zeugung hinzugetreten sei, oder daß die Hand eines göttlichen Demiurgen den Körper des ersten Menschen gebildet habe, wobei seine Seele aus einer besonderen Quelle hergeleitet zu werden pflegt [1]. Unter diese Rubriken können wir alle hermetischen Anthropogonien, auch, wie man gleich sieht, die des Poimandres unterbringen. Speziell die Vorstellung von der *Γῆ πάντων μήτηρ*, der Terra mater, Tellus mater, von der Herkunft der Menschen aus der Erde, *ἀπὸ δρυὸς ἠδ' ἀπὸ πέτρης*, die offenbar in unserem Mythos anklingen, sind bekanntlich uralt [2] und von den Stoikern begünstigt worden [3]. Besonders die jüngere Stoa, wahrscheinlich Poseidonios, hat sie gelehrt [4]. Daß im Poimandres Wasser und Erde zusammen das Substrat für den Körper des Menschen bilden, wird wohl an die alte Lehre Demokrits erinnern, die vor allem von den Epikureern aufgenommen wurde, daß der Mensch aus Wasser und Schlamm entstanden sei [5]. — In unserem Mythos entsteht der Mensch aber auch durch das Hinzu-

[1] Preller in seinem oben S. 152, 2 zitierten Aufsatze 161.

[2] s. darüber Dieterich, *Nekyia* 100; *Mithrasliturgie* 143 ff. Philon sagt darüber aetern. 18, 11 C: *λέγουσι γὰρ ὅτι ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνθρώπων νεώτερον φύσεως ἔργον, ἀρχεγονώτερον δὲ καὶ πρεσβύτερον ἡ ἐκ γῆς*, 21, 3 ist davon weiter die Rede. Doch bekämpft Philon diese Ansicht.

[3] Censor. de die nat. IV 10: Zeno Citieus, Stoicae sectae conditor, principium humano generi ex novo mundo constitutum putavit, primosque homines ex solo, adminiculo divini ignis i. e. dei providentia genitos. Also auch zugleich die göttliche Einwirkung.

[4] Sext. Emp. math. IX 28: *τῶν δὲ νεωτέρων Στωικῶν φασί τινες τοὺς πρώτους καὶ γηγενεῖς τῶν ἀνθρώπων κτλ.* Binder, *Dio Chrys. u. Posid.* 29. Vgl. auch noch Wendland, *Arch. Gesch. Philos.* I (1888) 208, 7. S. auch noch Tertull. ad nat. II 3.

[5] Cens. de die nat. IV 9; fr. 333 Us.; Lucret. V 783 ff.; auch Diodor I 7 f ist von epikureischer Lehre abhängig. S. Norden, Jahrb. f. Philol., Suppl. XIX (1893) 412 f. Vgl. noch miteinander Zenon St. v. fr. 103. 104. 123. 124. und Kleanthes fr. 496.

treten eines himmlischen Wesens, sodaß er doppelten Ursprungs ist. Hier kehrt deutlich die orphische Lehre von den Menschen als Kindern des Himmels und der Erde wieder, welche den Mysten den Jenseitsmächten zurufen läßt: *Γῆς παῖς εἰμι καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος, αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον*[1]. — Daß die Erde eine Gottheit in Liebe zu sich herabzieht, wird auch bei Clemens recogn. X 19 in einem sicher aus alten, orphischen und ähnlichen Bestandteilen bestehenden Zusammenhange berichtet[2]: ex his qui primum fuerat a caelo natus, primam terrae filiam acceperat uxorem, secundus secundam, primus ergo, qui primam duxerat, propter eam deductus est deorsum. — Nun aber der Anthropos selbst. Er erfüllt dadurch sein Geschick, daß er sein eigenes Bild im Wasser sieht, es liebt und sich hinabziehen läßt[3]. Das erinnert doch, worauf schon Ménard gelegentlich aufmerksam gemacht hat, an den schönen und im Altertum äußerst weit verbreiteten Mythos von Narkissos oder von Hylas, ohne daß das natürlich etwas zu besagen braucht[4]. Das Motiv der Liebe und Gegenliebe mag an Platons Phaidr. c. 36 bes. 255 D erinnern, wo es vom *ἐρώμενος* heißt: *ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθε*[5]. Es sei ferner auf Plotin enn. I 6, 8 aufmerksam gemacht[6], wo er sagt, man solle nicht dem Schönen der Erscheinungswelt nachstreben, da es nur Schattenbild sei: *εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου*

---

[1] Orpheus fr. 17, Diels *FVS*[3] I 175, 6. Dieselbe Vorstellung wird ebd. 398, 8 dem Xenophanes beigelegt, wobei gleichzeitig das Euripidesfragment 839 N[2] *Γαῖα μεγίστη καὶ Διὸς Αἰθήρ κτλ.* erwähnt wird, wonach der Mensch aus der Verbindung von Äther und Erde hervorgegangen ist. (Den Schluß des Fragmentes bilden die oben S. 176 erwähnten Verse.) Dazu ist noch Eur. fr. 898 zu halten, vgl. Nestle, *Euripides,* Stuttgart 1901, 154 f. 173 f. Für die Anschauung s. auch Dieterich, *Nekyia* 100 ff. Eisler, *Weltenmantel* 551 ff. macht auf die vedische Formel aufmerksam: le ciel est mon père, ma mère est cette grande terre.

[2] vgl. Lobeck, *Aglaophamus* 534 f.

[3] *ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφὴν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ σώματι, ἐφίλησε καὶ ἠβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν* (I 14).

[4] Zielinskis Verbindung Hylas-Hyle mag man nicht gern ernst nehmen. Er nennt als Parallele auch noch Hermaphrodit und Salmakis.

[5] vgl. J. Bruns, *Vorträge und Aufsätze* 122 f., Zielinski, *a. a. O.* 326, 1.

[6] Zielinski, *a. a. O.* 327.

καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, οὗ λαβεῖν βουληθείς, ὥς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανὴς ἐγένετο κτλ. Ohne weiteres dabei auf den hermetischen Mythos zu raten, geht natürlich nicht an. Am schlagendsten sind auch hier wieder die gnostischen Parallelen. So kommt recht nahe, was Eirenaios I 30, 5 als Erzählung einiger Ophiten berichtet: Jaldabaoth, der Sohn der Sophia, schaut verzweifelt über den Streit der Engel in das niedere Element der von der höheren geschiedenen Welt hinein und erzeugt aus der Hefe der Materie den schlangengestalten teuflischen Geist, den Ophiomorphos: et desperantem conspexisse in subiacentem faecem materiae et consolidasse concupiscentiam suam in eam, unde natum filium dicunt [1]. Es gibt ferner einen Mythos der Mandäer, nach dem Ptahil aus dem Spiegelbild des Abatur in dem schwarzen Wasser entsteht [2].

Ganz besonders mythologisch und an uralte Zusammenhänge erinnernd klingt die Erzählung, daß der Urmensch, weil er bei seinem Hinabsteigen die Naturen der sieben Planetenherrscher angenommen, mit der Materie sieben mannweibliche Menschen gezeugt habe [3]. Bousset erinnert daran, daß auch nach der persischen Spekulation über die Anfänge der Welten und des Menschengeschlechts sieben Menschenpaare von dem ersten Menschenpaare abstammen sollen [4]. Die Ruhâ der Mandäer zeugt mit dem gefesselten Bösen sieben Söhne [5]. Es ist das ein alter Gedanke der Kosmogonien und Theogonien, dem ursprünglich die Beziehung auf die sieben Planeten gefehlt hat. So können wir noch bei der Ansicht der Mandäer erkennen, daß die Einreihung in die Siebenzahl der Planeten eine spätere Neuerung ist [6]. Für die alten Kosmogonien sei als Beispiel der Bericht des Pro-

[1] Bousset, *Gnosis* 99.

[2] Brandt, *Mandäische Religion* 51.

[3] Es wird dabei nicht an sieben Völker, sondern etwa sieben Temperamente u. dgl. zu denken sein. Vett. Val. I 1; Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* 428 ff.; W. Kroll, *R. E.* VIII 1, 808.

[4] *Gnosis* 183. Er erinnert an den Mythos vom eranischen Urmenschen Gayomarth, Gött. G. A., 1905, 701.

[5] Brandt, *Mandäische Religion* 35.

[6] Brandt, *ebd.* 126.

klos aus den Orphika angeführt (Tim. I 450, 18 D.): *Γῆ προήγαγεν*

ἑπτὰ μὲν εὐειδεῖς κούρας, ἑλικώπιδας, ἁγνάς,

ἑπτὰ δὲ παῖδας ἄνακτας ἐγείνατο λαχνήεντας.

Bekannt ist ja auch, daß mythische Personen sehr oft sieben Kinder haben, so Thetis, Pterelaos, Aiolos, Nestor; es gibt sieben Asklepiaden, sieben Söhne und sieben Töchter des Helios usw.[1].

Daß der Anthropos und die ersten Menschen doppelgeschlechtig gewesen sind[2], wird natürlich jedermann an Aristophanes' Rede in Platons Symposion erinnern; doch werden wir auch, wie schon Ménard 53 recht gesehen hat, bei der Stellung, die Hermes zu Philon und, wie wir des öfteren gesehen haben, zur Genesis einnimmt[3], an die Worte Gen. I 27 (V 2) denken müssen: *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς*, die bekanntlich von Philon und später auch wohl von Kirchenvätern von Mannweiblichkeit verstanden worden.

Schließlich noch eins. Daß am Schluß unserer Anthropogonie den Menschen gleich gesagt wird, wie sie sich von dieser Erde befreien können, mag an die Erlösungsvorstellung der Mandäer und die ursprüngliche Ansicht der Gnosis überhaupt erinnern, nach welcher die Erlösung gleich in der Urzeit geschehen ist. So ist etwa im mandäischen System Mandâ d'Hajê der Offenbarer der Urzeit; er teilt am Anfang aller Welt- und Geschichtsentwicklung dem ersten Menschen die reine Lehre mit. Gleich beim Erwachen zum Bewußtsein wird jenem seine Zugehörigkeit zur Lichtwelt und damit zugleich das Wissen um die Religionsübung offenbart, durch die er sich die Verbindung mit der besseren Zeit erhalten kann[4]. Die Voraussetzung, über die wir kein Wort zu verlieren brauchen, ist natürlich hier wie immer, daß der Mensch eben nicht nur zu Erde und Wasser Beziehung hat.

Für unsere Kenntnis von der Entstehung des Menschen

---

[1] Roscher, *Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen*, Abh. Sächs. Ges. Wiss. XXIV (1906) 48f.

[2] Die Mannweiblichkeit des Anthropos ist ein öfter wiederkehrendes Motiv, s. Bousset, *Gnosis* 167. 175, 1 u. ö. Vgl. auch die Lehre der Naassener, Hippol. philos. b. Reitzenstein, *Poimandres* 90, 4.

[3] Auch bei dieser Anthropogonie tritt ja der Einfluß der Genesis ganz deutlich zutage in den Worten: *αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει κτλ.*

[4] Brandt, *Mandäische Religion* 121, *Mandäische Schriften* IX

kommt ferner vornehmlich der Bericht der *Κόρη κόσμου* in Betracht. Die Seelen, von Gott aus heiligen Stoffen, darunter *πνεῦμα* und *πῦρ* gebildet, erhielten die Aufgabe, die vernunftlosen Lebewesen zu erschaffen. Da sie jedoch trotz des strengen Verbotes über ihre Machtsphäre hinausgriffen, mußten sie bestraft werden. So beschloß denn Gott, das *σύστημα ἀνθρώπων* zu bilden und darin wie in einem Kerker die Seelen einzuschließen. Die sieben Planetengötter stimmten dem zu und versprachen, alle etwas zur Ausstattung des Menschen beizutragen. Hermes aber nahm die Materie, aus welcher die Seelen ihre Wesen geschaffen hatten, verdünnte sie reichlich mit Wasser, damit die Schöpfung schwach und ohnmächtig sei und zu dem Verstande nicht auch noch die Kraft besitze, und schuf mit vieler Liebe den schönen Leib des Menschen, in den die Seelen einziehen mußten [1]. Eros und Ananke sollten von da an über sie herrschen [2]. Freilich wurde ihnen versprochen, in den Himmel zurückkehren zu dürfen, wenn sie gut gelebt hätten; wenn nicht, sollte ihnen die Wanderung in die unvernünftigen Tiere bestimmt sein. Als Grundgedanken dieser Anthropogonie muß man also annehmen, daß der Körper zur Strafe für die Seele da ist [3].

Auch nach diesem Mythos schafft Gott nicht selbst den Menschen, von ihm stammt nur die unsterbliche Seele. Der Körper ist von einem niedrigeren Wesen gebildet, ein Gedanke, den wir schon kennen, der uns aus Philon z. B. geläufig ist [4], und der im Grunde auf Platons bekanntem Mythos Tim. 41 ff. fußt, nach dem der menschliche Leib und der sterbliche Teil der Seele von den Gestirngöttern gebildet werden (41 C). Gerade das lehrt Hermes genau so, denn daß hier und im Poimandres die Planeten zur Menschenschaffung beisteuern, wird doch wohl ein Rudiment der Erschaffung des Menschen durch die Planeten selbst sein, zumal

[1] *ὁ δὲ (μόναρχος) καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη καὶ τὰς ψυχὰς ἐκέλευσεν ἐνσωματισθῆναι* (394, 21). Es mag hier noch einmal darauf aufmerksam gemacht werden, wie hart es ist, daß die *μύριαι ψυχαί* in den einen *τύπος ἀνδρός* (399, 13) einziehen sollen.

[2] 397, 6: *Ἔρως ὑμῶν, ψυχαί, δεσπόσει καὶ Ἀνάγκη· οἵδε γὰρ μετ' ἐμὲ πάντων δεσπόται τε καὶ ταξίαρχοι.*

[3] Stob. I 461, 13; vgl. 393, 3. 396, 2. 398, 4.

[4] Philon b. Euseb. VII 13, 1, 2, fuga et inv. 69 f. u. ö.

in der *Κόρη κόσμου* abgesehen von der Erschaffung des Menschen die Planetengötter schöpferisch tätig sind [1], außerdem sind P. III 3 die Gestirne direkt als Schöpfer bezeichnet. Es braucht wohl nicht darauf hingewiesen zu werden, daß die Bildung des menschlichen Leibes durch die Planeten so, daß der Körper etwas Schlechtes darstellt und in scharfen Gegensatz zu der Seele, dem höheren geistigen Wesen, tritt, etwas typisch Gnostisches darstellt [2]. In den Mythen liegt dann meist der Leib des ersten Menschen wie eine Bildsäule [3] da oder kriecht an der Erde wie ein Wurm [4], bis ihm von oben der Lebensfunke zuteil wird. Dieser kehrt nach dem Tode zu den ihm stammverwandten Wesen zurück, wie der Leib zum Staube [5]. Diese Vorstellung scheint doch in der Kore durchzublicken. Freilich ist Hermes da der eigentliche Schöpfer. Ob er dabei als planetarische Gottheit aufgefaßt ist, erfahren wir nirgends. Jedenfalls erinnert diese Rolle an seine Tätigkeit in der Kosmogonie des Straßburger Papyrus, den Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen,* 53 ff. herausgegeben hat. Man muß auch an den Hermes in der Kosmogonie des durch Dieterichs *Abraxas* bekannten Pap. Leid. und des Pap. Lond. 46, 414 ff. denken, der Sonne, Sterne und alles Licht erscheinen läßt [6]. In der Kore hat er ganz offenbar das Erbe des Demiurgen Prometheus angetreten, der selbst wieder ein Nachfolger des Hephaistos in dieser Rolle ist [7]. Die Schöpfung des Menschen unter Beisteuerung der Götter, die ganze Situation, erinnert ja allzusehr an die Erschaffung der Pandora [8]. Auch die Mischung des Leibes, den Prometheus erschafft, ist genau so zu denken wie der Töpfer arbeitet und wie

---

[1] 386, 8 heißt es von den Planeten *διά τινων κρυπτῶν ἀπορροιῶν τὰ κάτω συγκοσμοῦσι.* Später schaffen auch die Seelen, deren astralen Charakter (s. oben S. 150) wir erkannt haben, Tiere.

[2] Das hat Bousset im 1. Kapitel seiner *Gnosis* behandelt. Diese Lehre wird sich früh unter persischem Einfluß in Babylonien entwickelt haben. S. etwa Bousset, *a. a. O.* 27. 57. 321.

[3] So liegt z. B. nach der Lehre der Naassener der Adam, den die Erde hervorgebracht hat, unbeweglich, ohne Geist da *ὥσπερ ἀνδριάς,* Reitzenstein, *Poimandres* 84 Z. 5. [4] s. z. B. die Lehre des Saturninus b. Tertull. anima 23.

[5] Bei den Mandäern z. B. ist es so, Brandt, *Mandäische Religion* 189; s. überhaupt 72. 36 f. 52.

[6] s. *Abraxas* 3 f. 64. 66. [7] s. über ihn Preller, *a. a. O.* 219 f.

[8] Über Prometheus und die Erschaffung der Pandora ebd. 211 ff.

Hephaistos bei Hesiodos die Pandora bildet: *Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περίκλυτον ὅττι τάχιστα γαῖαν ὕδει φύρειν κτλ.* (Op. et d. 60)[1]. So sieht man ganz deutlich, daß für unsere Anthropogonie die alten Züge übernommen sind, wie ja nie die alten Anschauungen sterben. Man mag auch noch an die Erschaffung des Menschen aus Erde durch Phanes denken, der den Lehmgebilden eine Seele[2] einbläst. Zu betonen ist ferner, daß der Mensch aus demselben Stoff stammt wie die Tiere. Zielinski verweist (366, 1) auf das Fabelmotiv, wonach dem Schöpfer, als er von der Bildung der Tiere zu der der Menschen übergegangen ist, der Bildstoff ausgeht und er bei verschiedenen Tieren Anleihe machen muß.

Nun ist es aber bei der Zusammenfügung der Motive, bei der Altes mit Neuem, darunter vor allem astrologischen Anschauungen, verquickt worden ist, nicht ohne tiefgreifenden Widerspruch abgegangen. Wenn die *ἐνσωμάτωσις* der Seele wirklich eine Strafe sein sollte, dann durfte doch der Menschenkörper nicht von einer Gottheit nach bestem Können so geschaffen werden, daß sie selbst sich an der Schönheit weidet und vom höchsten Gott gesagt wird: *ὁ δὲ καὶ εἶδε καὶ ἐχάρη*[3]. Mit einem scharfen anthropologischen Dualismus will sich jedenfalls das alte Prometheus- und Pandoramotiv schlecht genug vertragen. Aber so entstehen hermetische Mythologeme.

Zum Schluß noch ein Wort über die Verheißung Gottes, daß Eros und Ananke über die Menschen herrschen sollen. Hier liegt wahrscheinlich wieder Einfluß Platons vor, denn auch im Timaios soll der *ἔρως* mit *λύπη* und *ἡδονή* über die Seelen Macht haben (42 A). Überhaupt spielt natürlich der Eros eine besonders wichtige Rolle in der Welt. Das lehrten schon die Alten wie Hesiodos, Par-

---

[1] Daher die humoristischen Worte der Alten über den aus *πηλός* oder limus gewordenen Menschen, z. B. Aristoph. av. 686, Horat. carm. I 16, 14; Preller, *a. a. O.* 221. [2] fr. orph. 76, p. 182 Abel.

[3] Derselbe Gedanke, daß der Mensch von einem kunstsinnigen Schöpfer aus feiner Materie (wenn auch nicht derselben wie in der *Κόρη κόσμου*) möglichst schön und vollkommen gemacht worden sei, kommt auch bei Philon opif. m. 137 f. zum Ausdruck: *οἶκος γάρ τις ἢ νεὼς ἱερὸς ἐτεκταίνετο ψυχῆς λογικῆς, ἣν ἔμελλεν ἀγαλματοφορήσειν ἀγαλμάτων τὸ θεοειδέστατον. . . . μετὰ δὲ τῆς συμμετρίας καὶ εὐσαρκίαν προσανέπλαττε καὶ εὔχροιαν ἠνθογράφει βουλόμενος ὡς ἔνι μάλιστα, κάλλιστον ὀφθῆναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον.*

menides, Aristophanes[1]. Ganz deutlich tritt er später in den oracula chaldaica hervor, die den Eros als den vorzüglichsten der vom Nus in die Welt gesandten Götter erscheinen lassen. Und in dem großen Pap. Paris. v. 1748 ruft man ihn an als *τὸν ἀρχηγέτην πάσης γενέσεως*, als den *εἰς τὰς ψυχὰς πάσας ζῳογόνον ἐμπνέοντα λογισμόν* usw.[2]. Insofern paßt er also wirklich zur Ananke.

Mit der Betrachtung dieser beiden großen Kosmogonien sind die Grundfragen nach Erschaffung, Bestandteilen und Aufgaben des Menschen noch nicht gelöst.

Gott ist, so hören wir Stob. I 290, 27, der Herr und Schöpfer aller ewigen Körper, die er, nachdem er sie geschaffen, sich selbst überlassen hat. Sie sind unsterblich, bedürfnislos und gegen alles, was von außen an sie herankommen könnte, unzugänglich. Als unser Demiurg aber an seine Schöpfung heranging, konnte und durfte er natürlich diesen Körper nicht nachbilden[3]. So schuf er denn aus den vier Elementen, Erde, Wasser, Feuer, Luft, auflösbare und schwache Körper[4], die so wenig Halt in sich haben, daß sie stets einer neuen Zufuhr der Elemente bedürfen und jeden Tag zur Erholung der Kräfte und zur rechten Verteilung der neu hinzutretenden Stoffe sich dem Schlafe hingeben müssen[5].

---

[1] Hesiod. theog. 120: *Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι*, Parmen. fr. 13, S. 162, 13 D[3]: *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*, Aristoph. av. 696.

[2] Dieses und Weiteres bei W. Kroll, *or. chald.* 25 f.

[3] Daß wir unseren eigenen, von Gott abhängigen Demiurgen haben erinnert an die Vorstellung Philons, nach welcher der sterbliche Mensch nach dem Bilde nicht Gottes, sondern des Logos geschaffen ist, quaest. in Genes. II 62, p. 147 A: mortale enim nihil formari ad similitudinem supremi patris universorum poterat, sed ad normam secundi dei, qui est eiusdem verbum.

[4] Um diese beabsichtigte Schwäche zu erreichen, verdünnte Hermes in der *Κόρη κόσμου* den Stoff *πολλῷ πλείονι τοῦ δέοντος ὕδατι*, 394, 15.

[5] 291, 23: *ἀγαθὸς ὢν ὁ δημιουργὸς . . . εἰς διαμονὴν τοῦ ζῴου ἐποίησε τὸν ὕπνον, μέγιστον τοῦ καμάτου τῆς κινήσεως, καὶ ἐπ᾽ ἰσότητος ἔταξεν ἑκατέρῳ χρόνον, μᾶλλον δὲ τῇ ἀναπαύλῃ πλείονα. μεγίστην δὲ νόει, τέκνον, τοῦ ὕπνου τὴν ἐνέργειαν, ἐναντίαν τῇ τῆς ψυχῆς, οὐκ ἐλάττω δ᾽ ἐκείνης. καθάπερ γὰρ ἡ ψυχὴ κινήσεώς ἐστιν ἐνέργεια, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ σώματα ζῆν οὐ δύναται χωρὶς τοῦ ὕπνου. ἄνεσις γὰρ καὶ ἄφεσίς ἐστι τῶν συνθέτων μελῶν καὶ ἔσωθεν ἐνεργεῖ σωματοποιῶν τὴν ἐπεισελθοῦσαν ὕλην, ἑκάστῳ τὸ οἰκεῖον διαστέλλων, τὸ μὲν ὕδωρ τῷ αἵματι, τὴν δὲ γῆν ⟨τοῖς⟩ ὀστέοις καὶ μυελοῖς, τὸν δὲ ἀέρα τοῖς νεύροις καὶ φλεψί, τὸ δὲ πῦρ τῇ ὁράσει. διόπερ καὶ ἥδεται ἄκρως τὸ σῶμα τοῦ ὕπνου ταύτην ἐνεργοῦντος ἡδονήν.*

Diese Auffassung vom Schlafe wird wohl irgend einer stoischen Quelle entstammen, denn wir wissen, daß die Stoiker den Schlaf als notwendig für den Menschen ansahen, damit ihm unterdes neues Pneuma zugeführt werde [1]. Ganz deutliche testimonia für die hermetischen Gedanken gibt Philon oft, indem er in aller Ausführlichkeit die stärkende Wirkung des Schlafes schildert, den Gott zur Erholung nach des Tages Last den Menschen gegeben habe [2].

Von der größten Wichtigkeit ist für den Körper überhaupt die Zusammensetzung der Elemente [3]. Dem Übergewichte

---

[1] Stein, *Psychologie der Stoa* 141. Eine Theorie des Schlafes gaben sie bei der *τόνος*-Lehre, s. darüber Bock, *Untersuchungen zu Plut. Schrift π. τ. Σωκρ. δαιμονίου*, München 1910, 30 f.

[2] z. B. spec. leg. I 298: *ἐπειδὴ γὰρ οὐ μόνον ἐγρηγορότες εὖ πάσχομεν, ἀλλὰ καὶ καθεύδοντες, τοῦ φιλοδώρου θεοῦ μεγάλην ἐπικουρίαν, ὕπνον, τῷ θνητῷ γένει παρασχόντος κτλ.* II 100—103; 103: *τὸν δόλιχον τοῦτον ἡ φύσις διά τε ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως ἀπένειμεν ἀνθρώποις, ἵν' ἐν μέρει μὲν ἐνεργῶσιν, ἐν μέρει δὲ ἀτρεμίζοντες ἑτοιμότερα καὶ εὐκινητότερα τὰ τοῦ σώματος ἴσχωσι μέρη.*

[3] Dies wird an einer höchst interessanten Stelle des *λόγος Ἴσιδος πρὸς Ὧρον* auseinandergesetzt (Stob. I 468 ff.), die zugleich einen Nachtrag zur Elementenlehre bieten mag. Der Mensch wird hier in ganz materialistischer Auffassung als gleich mit den anderen Lebewesen behandelt. Es ist die Rede von der *κρᾶσις τῶν τεσσάρων στοιχείων* — *κρᾶσις* ist stoischer Terminus, Zeller, III 1 [4], 129 — *ἐξ ἧς κράσεως καὶ συνόδου ἀναθυμιᾶταί τις ἀτμός, ὃς περιειλεῖται μὲν τῇ ψυχῇ, διατρέχει δὲ ἐν ⟨τῷ⟩ σώματι, ἀμφοτέροις μεταδιδοὺς τῆς ἰδίας ποιότητος, καὶ οὕτως αἱ διαφοραὶ τῶν ψυχικῶν καὶ τῶν σωματικῶν ἐναλλοιώσεων γίνονται.* Wenn das Feuer überwiegt, wird die Seele und von ihr der Körper in ganz anderer Weise affiziert, als wenn Wasser, Luft oder Erde das Übergewicht hätte. Sehr glücklich ist der Zustand, wenn die Elemente zu gleichen Verhältnissen vertreten sind: *τότε τὸ ζῷον θερμὸν εἰς πρᾶξιν, κοῦφον δὲ εἰς κίνησιν, εὔκρατον δὲ εἰς ἁφήν, γενναῖον δὲ εἰς πῆξιν κατασκευάζεται.* Es folgen dann sehr kuriose Bestimmungen. Ist mehr *πῦρ* und *πνεῦμα* vorhanden, gibt es Vögel; was mehr Feuer, wenig *πνεῦμα*, Wasser und Erde gleich hat, wird Mensch; was mehr Wasser, mehr Erde, mäßig *πνεῦμα*, wenig Feuer hat, wird zum Tier, und zwar zum Kriechtier, wenn Wasser und Erde in gleichem Maße, zum Fisch, wenn Wasser mehr als Erde vorhanden ist. Es wird dann, wovon oben im Text die Rede ist, auseinandergesetzt, daß nur dann der Körper in Gesundheit lebe, wenn das ursprüngliche Verhältnis der Mischung gewahrt bleibe. Es folgen einige Bestimmungen der Elemente: *αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ γεῶδές ἐστι ἡ τοῦ σώματος πῆξις, τὸ δὲ ὑγρὸν ἡ ἐν τούτῳ ἐστὶν εἰς συμπαγίαν περίχυσις, τὸ δὲ ἀερῶδές ἐστι τὸ ἐν ἡμῖν κινητικόν, καὶ τούτων διεγερτικὸν τὸ πῦρ.* Fundamentale Bedeutung für die Seele und durch sie auch für den Leib hat der Dampf, der sich bei der ersten Mischung der Elemente entwickelte. Zum Schluß heißt es noch: *τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸ πνεῦμα, ἀνωφερῆ ὄντα, ἐπὶ τὴν ψυχήν, ὁμοιό-*

irgend eines der Elemente entsprechen bestimmte Dispositionen der Seele oder des Körpers. Es kommt in allen Fällen darauf an, daß der Körper seine ursprüngliche Mischung behält. Tritt eine Verschiebung des ursprünglichen Verhältnisses der Elemente ein — eine Änderung der absoluten Quantität kommt natürlich nicht in Betracht — so wird oder ist bereits das Wesen krank. Das ist eine Lehre schon des Hippokrates[1], die auch Platon kennt, wenn er Tim. 82 A meint, daß bei den vier Elementen, aus denen der Körper besteht, *ἡ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν γιγνομένη . . . πάνθ' ὅσα τοιαῦτα στάσεις καὶ νόσους παρέχει κτλ.* Diese Vorstellung muß dann vor allem von den Stoikern übernommen und ausgebildet sein. Es ist ja überhaupt die ganze Lehre von der Zusammensetzung des Menschen aus den vier Elementen stoisch, und besonders, wie wir gleich sagen dürfen, poseidonisch[2]. Es ist ferner stoische Lehre, daß die Krankheiten des Menschen auf Wandlungen und Veränderungen des Pneumas beruhen[3], was man so zu verstehen hat, daß das Pneuma durch ein Überwiegen der Kälte oder der Wärme seine *εὐκρασία* verliert. Didymos berichtet uns ausdrücklich in seiner Epitome als stoisches Dogma, *τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ*

χωρον αὐτοῖς ὑπάρχουσαν, ἀνατρέχει, τὸ δὲ ὑγρὸν καὶ τὸ γεῶδες, κατωφερῆ ὄντα, τῷ σώματι, ὁμοιέδρῳ ὄντι, ἐφιζάνει. Diese kurz wiedergegebene Lehre trägt ihre Verwandtschaft zur stoischen Schule offen an der Stirn. Besonders Panaitios scheint benutzt zu sein. Das, was z. B. 468, 15 erzählt wird, ist doch nichts anderes als die stoische Lehre der *εὐκρασία*. Eine ähnliche Reihe von *ζῷα* wird Plat. Tim. 91 D ff. aufgestellt, freilich unter anderen Gesichtspunkten. Es wird da vom Gedanken der Seelenwanderung aus das Gewicht auf die verschiedenen geistigen Eigenschaften der *ζῷα* gelegt. Immerhin kann man die Stelle zum Vergleich heranziehen. Für die Bildung des Menschen aus den vier Elementen vgl. Dieterich, *Mithrasliturgie* 55.

[1] Bernays, *Die Heraklitischen Briefe*, Berlin 1869, 58.

[2] Das zeigt schon das eine Beispiel aus Cic. n. d. II 18: aliud a terra sumpsimus, aliud ab humore, aliud ab igne, aliud ab aere eo, quem spiritu ducimus; für die zugrunde liegende Quelle s. Corssen, *De Posidonio Rhodio* 28 f.

[3] Diog. L. VII 158: *αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς.* S. im übrigen Stein, *Psychologie der Stoa* 109 f. Bekanntlich hat es ja seit dem ersten christlichen Jahrhundert eine besondere medizinische Schule, die der Pneumatiker, gegeben, über die Wellmann, Philol. Unters. XIV (1895) Licht verbreitet hat.

ψυχρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν (Stob. ecl. II 62, 20). Es ist zu beachten, daß sehr oft gerade dieser Gedanke als neupythagoreisch belegt ist. So lehrt Tim. Locr. an. m. (Mull. II 44 § 10 Anf.), die Krankheiten entstünden durch ein Mißverhältnis der Grundstoffe, wenn Wärme oder Kälte oder Feuchtigkeit oder Trockenheit zuviel oder zuwenig da seien; und Theages lehrt wörtlich (Stob. ecl. III 82, 8, Mull. II 20 oben): haben das Warme und das Kalte und das Trockene das richtige Verhältnis, so entsteht die Gesundheit und verschwindet die Krankheit[1].

Außer dieser *κρᾶσις* der Elemente hat die örtliche Lage, das Klima, gewaltigen Einfluß auf die physische und psychische Beschaffenheit der Menschen. Sie verursacht die Verschiedenheiten in den großen Völkergruppen[2]. Es heißt darüber im Anschluß an die Betrachtung der verschiedenen Teile und Gliedmaßen des Welttieres, Stob. I 511, 16, daß die im Süden und somit auf dem Kopfe der Erde wohnenden Menschen schönen Kopf und schönes Haar hätten, die im Osten wegen der rechten Hand rasch zum Kampfe und gewandt mit dem Bogen, die im Westen bedächtig seien und im Kampfe wie in allen Beschäftigungen, die man sonst rechtshändig verrichtet, die linke Hand benutzen. Die unter der Arktos hätten schnellen Fuß und schöne Waden. Dann kommt ein interessanter, giftiger Ausfall. Die in Italien und Hellas hätten alle schöne Lenden und Hinteren, sodaß sie sich wegen der außerordentlichen Schönheit dieser Körperteile der Päderastie ergäben. Da aber sonst alle Glieder faul blieben, seien auch die Menschen recht faul geworden. Die Ägypter jedoch wohnen nach dieser kuriosen Theorie im Herzen der Erde und sind darum besonders klug und weise. Diese Gedanken werden dann noch

[1] Dieselben Gedanken bei Metopos, ebd. 74, 10, Mull. II 22. S. auch Aët. plac. V 30, 1. 2 (Doxogr. 442, 1, Mull. II 115): *Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ ξηροῦ ψυχροῦ θερμοῦ πικροῦ γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν . . . Διοκλῆς πλείστας τῶν νόσων δι' ἀνωμαλίαν τῶν ἐν τῷ σώματι στοιχείων καὶ τοῦ καστήματος.*

[2] Die Verschiedenheiten bei einzelnen Menschen werden nicht erklärt. Sie sollen wohl in der *κρᾶσις* der Elemente beruhen. Über die Verschiedenheit in den Eigenschaften der Könige s. unten S. 281, 1.

weiter ausgesponnen [1]. — Die zugrunde liegende Vorstellung, die vielleicht im Anfang etwas überrascht und wegen der Anwendung auf Ägypten ägyptischen Ursprung vorauszusetzen scheint, geht doch letzten Endes auf originell griechische Anschauung zurück. Die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Menschenstämme in Charakter und Lebensweise aus rein physikalischen Grundlagen zu erklären, hat, soviel wir sehen, zuerst Hippokrates in seinem Buche *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* unternommen [2]. Darin ist ihm Platon gefolgt. So wird rep. IV 435 E der Gedanke ausgeführt, daß ganze Nationen bestimmte Charakteristiken und Anlagen haben; den Griechen z. B. wird vorzugsweise die Vernunftanlage, der *νοῦς*, zugeschrieben, den nördlichen Barbaren das *θυμοειδές*, der Mut, den Phöniziern und Ägyptern der Trieb nach Erwerb, das *ἐπιθυμητικόν*. Diese Gedanken sind dann besonders wieder in der stoischen Schule ausgebildet und durch sie verbreitet worden. Schon Chrysippos hat auf den Einfluß der geographischen Lage und der Witterung aufmerksam gemacht (Cic. de fato 7). Dann wissen wir, daß in der mittleren Stoa Panaitios die Lehre von den klimatischen Einflüssen auf die körperlichen und geistigen Eigenschaften der Völker zu neuem Leben erweckte. Er hielt z. B. dafür, daß das attische Klima wegen seiner Reinheit gescheitere Menschen hervorbringe als andere Gegenden [3].

---

[1] Daß das *κλίμα* einen nicht zu verachtenden Einfluß habe, zeigt auch Ascl. 75,15: impossibile est formam unamquamque alteri simillimam nasci horarum et climatum distantibus punctis. [2] Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 201. 215.

[3] So sagt Prokl. in Tim. I 162, 11 D: *τὴν δὲ εὐκρασίαν τῶν ὡρῶν τὴν τῶν φρονίμων οἰστικήν Παναίτιος μὲν καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν ἐπὶ τῶν φαινομένων ἤκουσαν, ὡς τῆς Ἀττικῆς διὰ τὰς ὥρας τοῦ ἔτους εὖ κεκραμένας ἐπιτηδείως ἐχούσης πρὸς τὴν τῶν φρονίμων ἀνδρῶν ἀπογέννησιν.* Nach Ciceros Zeugnisse, div. II 96, stammt folgendes aus Panaitios: quid, dissimilitudo locorum nonne dissimilis hominum procreationes habet? quas quidem percurrere oratione facile est, quid inter Indos et Persas, Aethiopes et Syros differat corporibus, animis, ut incredibilis varietas dissimilitudoque sit. ex quo intelligitur plus terrarum situs quam lunae tactus ad nascendum valere. Noch genauer kehrt die Ansicht des Panaitios bei Hermippos astrol. II 4—6 wieder; s. Boll, *a. a. O.* 142 ff.; Stein, *Psychologie der Stoa* 118. Panaitios ist zu seiner Ansicht offenbar unter dem Drucke der Polemik des Karneades gelangt; Wendland, *Philos Schrift Vors.* 37, 1; Schmekel 320 ff. Poseidonios hat mit den Gedanken des Panaitios wieder astrologische Vorstellungen verknüpft, Boll, *a. a. O.* 215. Für die astrologische Seite s. überhaupt ebd. 181 ff.

Vor allem hat wieder Poseidonios nachdrücklich den Gedanken vertreten, daß der Körper bei einzelnen Individuen und noch mehr bei verschiedenen Völkern nach Klima und Gegend sehr verschieden sei. Die Verschiedenheit beruht nach ihm u. a. auf der verschiedenen Beschaffenheit der atmosphärischen Luft, die ihrer Natur nach selbstverständlich einen großen Einfluß auf den Körper während seiner ganzen Entwicklung und überhaupt seines Daseins ausüben muß. Vom Körper werden wieder die niederen Seelenvermögen beeinflußt[1]. In späterer Zeit finden wir denselben Standpunkt in der Tetrabiblos des Ptolemaios vertreten. Die Verschiedenheit der Völker wird bei ihm von der geographischen Breite und Länge der Wohnsitze hergeleitet; die *εὐκρασία* der Luft spielt eine große Rolle; sie hat einen günstigen Einfluß auf geistige Anlage und Gesittung der Bewohner[2]. Diese Gedanken müssen zum Allgemeingut geworden sein; so wird in der vita Apollonii des Philostratos IV 11, 9 behauptet, daß diejenigen, die dem reinen Sonnenlichte des Ostens näher sind, von Gott und der Welt die wahrsten Vorstellungen haben (Zeller III 2[4] 171). Es liegt also klar zutage, daß die ganze Partie dieses Fragmentes der *Κόρη κόσμου* nur eine Erweiterung und Ausschmückung stoischer Gedanken ist, ein Resultat, das durch die Vorschiebung Ägyptens nicht wankend gemacht wird[3].

---

[1] Man sehe nur, was Galen. plac. Hipp. p. 463f. von Poseidonios sagt, darin besonders 442, 11 M: *καὶ κατὰ τὰς χώρας δὲ οὐ σμικρῷ τινι διενηνοχέναι τοῖς ἤθεσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς δειλίαν καὶ τόλμαν ἤτοι φιλήδονόν τε καὶ φιλόπονον, ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ διαθέσει τοῦ σώματος ἢ ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως οὐ κατ᾽ ὀλίγον ἀλλοιοῦσθαι.* Cicero div. I 79: sunt partes agrorum . . . aliae quae acuta ingenia gignant, aliae quae retusa: quae omnia fiunt et ex caeli varietate et ex disparili adspiratione terrarum. Andere Stellen, die auf Poseidonios hinweisen, sind etwa div. II 94. 96; n. d. II 17. 42; de fato 7; Strab. I 41, II 127, VI 286, XVI 784; Manil. IV 711; Cleom. 84f. p. 154 Z; Livius XXXVIII 17; Plin. II 189. Hierüber haben gehandelt Corssen, *a. a. O.* 32; Boll, *a. a. O.* 190. 215; Schmekel 88f. 262; Wendland, *Philos Schrift Vors.* 81, 3. 4 und in Gercke-Nordens *Einleitung* I[1] 364; Mueller, *De Posidonio Manilii auctore,* Diss., Leipzig 1901, 28f.

[2] Das geht mit einem ähnlichen Berichte des Vitruvius (VI 1, 4) und Plinius (n. h. II 189) auf Poseidonios zurück; Boll, *a. a. O.* 189ff.

[3] Ein genau so hoher Anspruch wird von Philon z. B. für Griechenland gemacht b. Euseb. VIII 14, 66f. aus *π. προνοίας*; dass. prov. II 109.

Für den Menschen ist jedoch nicht nur Klima und Himmelsstrich von Einfluß, sondern es ist auch schon nach Platons Ansicht keineswegs gleichgültig, unter welchen Umständen die Erzeugung stattfindet[1]. Hermes entscheidet nach den näheren Umständen die Frage, warum die Kinder den Eltern ähnlich werden (Stob. I 295, 16). Er führt aus: *ὅταν νοστίμου αἵματος ἐξαφρουμένου ἡ γέννησις ἀποθησαυρίζῃ γόνον, συμβαίνει πως ἐκπνεῖν ἐκ τοῦ σώματος ὅλου μελῶν οὐσίαν τινὰ κατὰ θείαν ἐνέργειαν, ὡς τοῦ αὐτοῦ ἀνθρώπου γινομένου, τὸ δ' αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς γυναικὸς εἰκὸς γίγνεσθαι. ὅταν ⟨οὖν⟩ καθυπερτερήσῃ τὸ ῥυὲν ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἄθικτον γένηται, τῷ πατρὶ ὁμοιούμενον τὸ βρέφος ἀποδειχθήσεται, ὡς τὸ ἀνάπαλιν τὸν αὐτὸν τρόπον τῇ μητρί. ἐὰν ⟨δέ⟩ τινος μέρους καθυπερτέρησις γένηται, πρὸς ἐκεῖνο τὸ μέρος ἀφομοιοῦται. ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ εἰς μακρὰς γενεὰς παραβάλλει τὸ βρέφος τῇ μορφῇ τοῦ γεννήσαντος, ἐκείνου δεκανοῦ[2] λόγον ἔχοντος πρὸς τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ἡ γυνὴ ἐπαιδοποίει.* — Von wem dieser zum Schluß astrologisch gefärbte Bericht stammt, läßt sich nicht leicht angeben, wohl aber läßt sich die Hauptansicht mit Leichtigkeit auf ihre Quelle zurückführen.

Für den entscheidenden Begriff der *καθυπερτέρησις* mag man zunächst an die aristotelische Lehre denken, nach der das Weibliche entsteht, wenn der männliche Stoff über den weiblichen Bildungsstoff, in dem er das neue Wesen heranbildet, nicht Herr werden kann[3]. Das stimmt, abgesehen davon, daß es sich um das entsprechende Geschlecht, nicht allgemein die Ähnlichkeit handelt, genau zur hermetischen Lehre. Diese Ähnlichkeit der Kinder, nicht nur freilich in den körperlichen, sondern auch geistigen Eigenschaften, war den Stoikern ein wichtiges Kriterium für die Tatsache der körperhaften Seele[4]. Wir können aber auch noch direkt nachweisen, daß wir es bei Hermes in der Tat mit einer

---

[1] s. etwa leg. VI 775 ff., rep. VIII 546 D.

[2] Für die bekannte astrologische Lehre s. noch etwa Wendland, *Philos Schrift Vors.* 26.

[3] gen. an. IV 766 a 16—21, Baeumker, *Das Problem der Materie* 280.

[4] s. z. B. Kleanthes b. Nemes. de nat. hom. c. 2, p. 32: *οὐ μόνον ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχήν κτλ.* Weiteres bei Zeller III 1[4], 198, 4; Schmekel 196.

stoischen Lehre zu tun haben[1]. Es berichtet nämlich Lactant. de opif. 12, 8 ff., an einer Stelle, die sich mit Censor. 6, 4 ff. deckt, auf Varro und Aristoteles sich zurückführt (§ 8, vgl. § 6), nachweislich auf dem varronischen Tubero beruht und im Grunde auf Poseidonios zurückgeht, folgende interessante Worte: similitudines autem in corporibus filiorum sic fieri putant: cum semina inter se permixta coalescunt, si virile superaverit, patri similem provenire sive marem seu feminam; si muliebre praevaluerit, progeniem cuiusque sexus ad imaginem respondere maternam. Damit ist Aët. plac. V 11, 3 (Doxogr. 422, 24), Galen. hist. phil. 115 (ebd. 642, 15) zusammenzustellen, wo als stoische Lehre berichtet wird, daß auch das Weib Samen hervorbringe; wenn nun der des Weibes das Übergewicht habe, sei das neue Wesen der Mutter, wenn umgekehrt, dem Vater ähnlich. — Stoische Lehre ist ferner, daß der Same des Menschen pneumatische Beschaffenheit hat. Es ist jenes Pneuma, das sich vom *ἡγεμονικόν* der Seele in die Geschlechtsteile ergießt und dadurch die Fortpflanzung vermittelt[3]. Diese Vorstellung schwebt sicher vor, wenn Hermes vom Zeugungsakt sagt: *συμβαίνει πως ἐκπνεῖν ἐκ τοῦ σώματος ὅλου μελῶν οὐσίαν τινὰ κατὰ θείαν ἐνέργειαν, ὡς τοῦ αὐτοῦ ἀνθρώπου γινομένου κτλ.* Dafür, daß der Same dem ganzen Körper entstamme und ganz derselbe Mensch entstehe, sei auf den Anfang der gerade erwähnten Stelle aus Aëtios verwiesen: *οἱ Στωικοὶ ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὰ σπέρματα καὶ ἀναπλάττεσθαι ἐκ τῶν αὐτῶν γενῶν τοὺς τύπους καὶ τοὺς χαρακτῆρας, ὥσπερ ἂν εἰ ζῳγράφον ἀπὸ τῶν ὁμοίων χρωμάτων εἰκόνα τοῦ βλεπομένου*[4]. — Wenn schließlich auf der anderen Seite aus den Worten, *ὅταν νοστίμου αἵματος ἐξαφρουμένου ἡ γέννησις ἀποθησαυρίζῃ γόνον* hervorgeht, daß Hermes den Samen auch für Blut hält, so ist das sicherlich ein platonischer Gedanke, denn Platon hält den Samen für identisch

[1] Für das Folgende sei verwiesen auf Brandt, *Die Quellen von Lactanz' Schrift de opificio dei,* Wiener Studien XIII (1891) 266. 274. S. auch Reitzenstein, *Zwei religionsgesch. Fragen* 93.

[2] Bekanntlich benutzen Aëtios und Varro dieselbe Quelle, Diels, *Doxographi* 201.

[3] Stein, *Psychologie der Stoa* 114. 115. 131 A. 249. Übrigens s. Tim. 91 A.

[4] s. auch Diog. L. VII 159: *καὶ ἀφ' ὅλων δὲ τῶν σωμάτων αὐτό φασι καταφέρεσθαι οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον.*

mit dem Mark (Tim. 91 A), und dieses selbst wieder glaubt er aus Blut entstanden[1]. Dieselbe Ansicht gehört auch dem Aristoteles an[2].

Aber machen denn Fleisch und Blut, das vergängliche *φύραμα* der Elemente, allein den ganzen Menschen aus? Darüber erfahren wir Ascl. 41, 10 Näheres. Alle Lebewesen bestehen aus Leib und Seele, die wiederum je zwei alimenta haben; die Körper Wasser und Erde, die alimenta inferioris mundi; die alimenta der Seele sind nicht klar; vielleicht sind die unbewegliche Weltseele und das alles belebende Pneuma[3] gemeint, von denen in der Nähe die Rede ist. Jedenfalls hat allein der Mensch ad divinae rationis intelligentiam als fünften Teil aus dem Äther den Nus[4]. Warum aber und wie der Mensch geschaffen ist, das wird wenige Kapitel später auseinandergesetzt (8—11): Gott schuf ex se primum, a se secundum einen sichtbaren Gott, der ihm schön erschien und aller Güte voll war. Und so liebte er ihn als seinen göttlichen Sohn[5]. Er wollte aber auch, daß ein anderer da wäre, der seinen Sohn anschauen könne, simulque et rationis imitatorem et diligentiae facit hominem. So ist dem Menschen die doppelte Aufgabe zugefallen: et mirari atque adorare caelestia[6] et incolere atque gubernare terrena. Damit er diese Pflicht erfüllen könne, mußte Gott ihn aus Leib und Seele, d. h. aus sterblicher und unsterblicher Natur bilden. Der Mensch besteht also aus zwei Teilen[7],

---

[1] Tim. 82 C: *μυελοῦ γὰρ ἐξ ἐκείνων ὀστοῦ τε καὶ σαρκὸς καὶ νεύρου ξυμπαγέντος, ἔτι τε αἵματος ἄλλον τὸν τρόπον.*

[2] s. Philippson, *Ὕλη ἀνθρωπίνη*, Berlin 1831, 61.

[3] P. I 11 werden die vernunftlosen Wesen von den Elementen geschaffen (was dort vom *ἀήρ* gesagt ist, stimmt nicht, da der als Region des Demiurgen schon beseelt war). P. III 3 schaffen die Sternengötter die Menschen und andere Lebewesen.

[4] Ascl. 46, 3: unde efficitur, ut . . . parte, qua ex anima et sensu, spiritu atque ratione divinus est, velut ex elementis superioribus inscendere posse videatur in caelum, parte vero mundana, quae constat ex igne, aqua et aëre, mortalis resistat in terra.

[5] 43, 9: amavit eum ut divinitatis partem suae, Lact. inst. IV 6, 4, P. I 12; s. Reitzenstein, *Poimandres* 48, 1.

[6] hominum enim admirationibus, adorationibus, laudibus, obsequiis caelum caelestesque delectantur, 44, 18.

[7] P. I 15: *καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον,* s. auch Ascl. 43, 15, Lact. inst. IV 6, 4.

die jeder für sich wieder zusammengesetzt sind, nam ut homo ex utraque parte possit esse plenissimus, quaternis eum utriusque partis elementis animadverte esse formatum, manibus et pedibus utrisque binis aliisque corporis membris, quibus inferiori, id est terreno, mundo deserviat, illis vero partibus quattuor animi, sensus, memoriae atque providentiae, quarum ratione cuncta divina norit atque suscipiat (Ascl. 47, 1). — An dieser Stelle wollen wir nur bei einem der angegebenen Gedanken verweilen, bei der hohen; idealen Aufgabe des Menschen, die in der weltmüden Atmosphäre der hermetischen Schriften doppelt erfrischend berührt. Nur selten findet sich diese weltfrohe, weltbejahende Auffassung des Menschenberufes. Der Mensch soll danach streben, ut sit ipse et mundus uterque ornamento sibi; daher dann das Wort *κόσμος* (Ascl. 45, 18)[1]. Es steht also dem Menschen an, munde mundum servando, deum pie colendo, digne et competenter in utroque dei voluntati parentem (esse) (47, 14), und das ist das Motto seines Lebens: pie sub deo, diligenter cum mundo vivere (48, 2). Diesen Zweck hat Gott mit der Schöpfung des Menschen verfolgt, *κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε ἄνθρωπον* (P. IV 2), und in der Tat wurde der Mensch *θεατὴς τῶν ἔργων τοῦ θεοῦ* und bewunderte und erkannte den Schöpfer (P. IV 2). Man sieht, wie dieser Gedanke in die teleologische Weltauffassung mündet. Es ist ja auch der besondere Stolz des Menschen, daß er, obwohl auf dieser Erde, doch mit seinem Geiste den Himmel umfassen kann.

Auf wen diese Gedanken zurückgehen, kann nicht zweifelhaft sein; wir werden es auch immer wieder sehen, wenn wir die Vorstellung vom Schauen der Herrlichkeit Gottes, auf die wir von verschiedensten Gesichtspunkten aus stoßen, behandeln werden. Der Philosoph aus Apamea ist es gewesen, der aus der stoischen Diesseitsreligion und anderen Bestandteilen diesen herrlichen Gedanken geschaffen und zugleich durch seine Persönlichkeit verbreitet hat. Namen wie Cicero, Manilius, Seneca, Epiktetos weisen deutlich genug auf ihn hin[2]. Speziell die Anschauung, daß der

---

[1] *ὁ κόσμος διὰ τὸν ἄνθρωπον, ὁ δὲ ἄνθρωπος διὰ τὸν θεόν,* Stob. I 275, 4.

[2] s. z. B. Sen. ep. 92, 30; 88, 28; 120, 14. 18; Manil. IV 392; Cic. Tusc. I 69: hominem ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem, vgl. Tusc. I 44, n. d. II 140. Epikt. diss. I 6, 19: *τὸν ἄνθρωπον θεατὴν*

Mensch zum Herrn aller Erdendinge bestellt ist, findet in Philon einen außerordentlich eifrigen Vertreter [1]. Er konnte sich dafür schon auf die dem ersten Menschen für das Paradies gestellte Aufgabe, die darin bestand, *ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν* (Gen. 2, 15) [2], und auf Gottes Gebot an Noë berufen: *καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς* (Gen. 9, 1). Diesen Gedanken sehen wir auch deutlich in der mandäischen Lehre wiederkehren, die Adam und Eva als die Herren der ganzen Welt bezeichnet [3], wie denn überhaupt diese Religion einen weltbejahenden Zug hat [4], der sich natürlich auch sonst neben einer Weltverneinung findet [5].

---

3. Kap. Psychologie.

1. Logos und Nus.

Als wir oben vom Worte *κόσμος* sprachen, erwähnten wir schon die Stelle P. IV 2: *κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ζῷον ἀθάνατον, ζῷον θνητόν.* Damit der Mensch der ihm gestellten Aufgabe gerecht werden konnte, mußte er natürlich mit besonderen Gaben ausgestattet sein; so wird dann fortgefahren, der Mensch habe wegen des Logos und Nus vor den anderen Lebewesen und der ganzen Welt etwas voraus. Den

---

εἰσήγαγεν ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἔργων τῶν ἑαυτοῦ καὶ οὐ μόνον θεατὴν ἀλλὰ καὶ ἐξηγητὴν αὐτῶν. S. Capelle, *Neue Jahrb.* XV (1905) 534, 4. Allgemein für die Lehre der Stoa s. Möller, *Geschichte der Kosmologie* 15.

[1] Mos. II 65: (*τὸ γένος ἀνθρώπων*) *τὴν ἡγεμονίαν τῶν περιγείων ἅπαξ ἁπάντων ἔλαχεν ἀντίμιμον γεγονὸς θεοῦ δυνάμεως, εἰκὼν τῆς ἀοράτου φύσεως ἐμφανής, ἀιδίου γενητή.* opif. m. 148: Gott hat den Menschen gemacht *ὕπαρχον μὲν αὐτοῦ, τῶν δ' ἄλλων ἁπάντων ἡγεμόνα*, vgl. opif. m. 83 ff. 142. Derselbe Gedanke begegnet auch bei den Kirchenvätern sehr häufig, z. B. b. Gregor. Naz. or. 14, 23. Daß Philon daneben auch das mirari atque adorare caelestia kennt, zeigen Stellen wie congr. erud. 50.

[2] Die Bedeutung Adams geht ja auch gleich daraus hervor, daß Gott allen Tieren von Adam den Namen geben läßt: *καὶ πᾶν ὃ ἐὰν ἐκάλεσεν αὐτὸ Ἀδὰμ ψυχὴν ζῶσαν, τοῦτο ὄνομα αὐτῷ* (ebd. 19).

[3] Brandt, *Mandäische Religion* 122.

[4] „Meine Auserwählten, habt nicht Verachtung für das, was in der Welt zu tun ist.“ 2. Stück r. Genzâ p. 42, Brandt, *Mandäische Schriften* 73.

[5] z. B. Hermas mand. XII 4, 2: (*θεὸς*) *ἔκτισε τὸν κόσμον ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ ὑπέταξε τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν ἔδωκεν αὐτῷ τοῦ κατακυριεύειν τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πάντων.*

Logos habe Gott unter alle Menschen verteilt, den Nus nur an einige. Durch den *λόγος* unterscheidet sich der Mensch von dem somatischen Leben der Pflanzen und dem psychischen der Tiere; er ist das *ζῷον λογικὸν θνητόν* (Stob. I 321, 7), das Sein ist für ihn *τὸ ἐν λόγῳ γενέσθαι καὶ μετέχειν ζωῆς νοερᾶς* (321, 5)[1]. So ist er auch allein im Besitze der *ἐπιστήμη* und *τέχνη*, die *ἐνέργειαι τοῦ λογικοῦ* sind, während man bei den anderen Lebewesen nur von der *φύσις* reden kann (vgl. P. X 22). Was etwa bei ihnen wie Kunstfertigkeit aussieht, ist jeder Gattung gemein, und kein Wesen kann sich dem entziehen; bei den Menschen dagegen kann jeder seine eigene Kunst erlernen und in ihr seiner Persönlichkeit Entsprechendes leisten. Das ist eben die Wirkung des *λόγος* (Stob. I 284, 4)[2]. Und noch eins hat der Mensch außer der Göttergabe des Logos und Nus vor den anderen sterblichen Wesen voraus, den *λόγος προφορικός*, während die Tiere, die ja des *λόγος ἐνδιάθετος* entbehren, nur über eine *φωνή* verfügen[3]. Diese Lehren brauchen nur registriert, nicht erläutert zu werden[4].

Des Nus[5], hörten wir eben, werden nicht alle Menschen teil-

---

[1] s. dazu Norden, *Agnostos Theos* 20.

[2] Es handelt sich hier um ein bekanntes protreptisches Motiv, s. Rainfurt, *Zur Quellenkritik von Galens Protrepticos*, Diss., Freiburg B. 1904, 5.

[3] Stob. ecl. II 161, 4; s. auch I 321, 12; 322, 12.

[4] Die Lehre vom Menschen als dem *ζῷον λογικὸν θνητόν* ist stoisch-poseidonisch. Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius* 49. 54. Daß der *λόγος* den Menschen, die *φωνή* den übrigen Lebewesen eigentümlich sei, hat schon Aristoteles mit den Worten gelehrt polit. I 1253 a 9: *λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον. διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις.* Über die Verbreitung des Gedankens im Altertum s. Dickermann, *De argumentis quibusdam usw.*, Diss., Halle 1909, 29 ff. Für Philon s. etwa somn. I 25 ff. Die Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* ist bekanntlich stoisch; im 2. Jahrh. n. Chr. etwa ist sie allerdings längst weit über die Grenzen der stoischen Schule hinaus verbreitet, so daß sie selbst bei Peripatetikern sich findet, Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 85. Besonders häufig und beliebt ist sie bei Philon, z. B. spec. leg. IV 69, quod det. pot. 40. 126, post. Caini 108, bes. Mos. II 127 u. a. m.

[5] Die Lehre vom Nus, die wir nun zerlegen müssen, ist darum so schwierig, weil neben der Vorstellung von der menschlichen Vernunft noch die vom personifizierten göttlichen Nus steht und beide ineinander übergehen; daneben zeigen gerade die Hauptstellen, auf denen wir fußen müssen, ein grauenhaftes Durcheinander verschiedener Anschauungen und Fassungen.

haftig, den erhielten nur diejenigen [1], die nach Weisung des Heroldes in den Krater steigen konnten in der Hoffnung, zum Sender des Krater zurückkehren zu können [2]. Die übrigen leben in den Tag hinein und ergeben sich körperlichen Vergnügungen nicht anders im Grunde als die vernunftlosen Tiere. Jene aber erkennen alles im Himmel, auf der Erde und darüber, verachten in der Erkenntnis des Guten die ganze Körperwelt und *ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν* (IV 1--6). Ist hier der *νοῦς* mit dem *λόγος* das unterscheidende Merkmal, so ist er es an anderen Stellen ohne ihn. P. VIII 5 heißt es z. B.: Der Mensch, das Ebenbild des Kosmos, hat nach dem Willen des Vaters vor allen Lebewesen auf Erden Nus. Wegen seines Nus ist der Mensch *καὶ θεοῦ δεκτικὸς καὶ τῷ θεῷ συνουσιαστικός* (vgl. X 25, Ascl. 46, 4). *τούτῳ γὰρ μόνῳ τῷ ζῴῳ ὁ θεὸς ὁμιλεῖ, νυκτὸς μὲν δι᾽ ὀνείρων, ἡμέρας δὲ διὰ συμβόλων, καὶ διὰ πάντων αὐτῷ προλέγει τὰ μέλλοντα* (XII 19). Ein leidlich klarer Bericht findet sich zu Beginn des XII. Dialoges: Der Nus stammt von Gottes Wesenheit, mit der er vereint ist; er wirkt auf Mensch und Tier, dem Tiere ist er die *φύσις* [3], der Instinkt, den Menschen vermag er zum Gott zu machen, darum heißt der Mensch auch *θεὸς θνητός* [4]. Der Nus

---

[1] Ascl. 52, 22: sensus autem, quo dono caelesti sola felix sit humanitas — neque enim omnes, sed pauci, quorum ita mens est, ut tanti beneficii capax esse possit — sensus autem, cum semel fuerit animae commixtus humanae, fit una ex bene coalescenti commixtione materia, ita ut numquam huius modi mentes caliginum impediantur erroribus. unde iuste sensum deorum animam esse dixerunt. ego vero nec eorum dico omnium, sed magnorum quorumque et principalium, vgl. P. I 21, XII 8 f.

[2] Vielleicht liegt hier eine Spur des Taufsakramentes vor, das uns von den Gnostikern her bekannt ist, das möglicherweise seinen Ursprung im Flußgebiet des Euphrat und Tigris hat und von da in das Jordanland gelangt ist. Über die Taufe s. Bousset, *Gnosis* 278 ff.

[3] *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁ νοῦς ἡ φύσις ἐστίν. ὅπου γὰρ ψυχή, ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστιν, ὥσπερ ὅπου ζωή, ἐκεῖ καὶ ψυχή ἐστιν· ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἡ ψυχὴ ζωή ἐστι κενὴ τοῦ νοῦ. ὁ γὰρ νοῦς ψυχῶν ἐστιν εὐεργέτης ἀνθρώπων· ἐργάζεται γὰρ αὐτὰς εἰς τὸ ἀίδιον* (so nach Zielinski) *ἀγαθόν· καὶ τοῖς μὲν ἀλόγοις τῇ ἑκάστου φύσει συνεργεῖ, ταῖς δὲ τῶν ἀνθρώπων ἀντιπράσσει,* XII 2.

[4] Der Satz vorher heißt: *οὗτος δὲ ὁ νοῦς ἐν μὲν ἀνθρώποις θεός ἐστι, διὸ καί τινες τῶν ἀνθρώπων θεοί εἰσιν κτλ.*

arbeitet den Bosheiten der menschlichen Natur entgegen, von denen die mit dem Körperlichen verknüpfte Seele behaftet ist; den Seelen aber, die den Nus nicht zum Leiter haben[1], geht es wie den vernunftlosen Tieren, die zu allen Begierden hinneigen[2]. Der Nus ist über das Fatum erhaben und erhebt auch die Seele des Menschen darüber[3]. In diesem Traktat kommt der Nus teils nur den Auserwählten, teils aber auch, und das ist wohl die Hauptvorstellung, allen Menschen zu, ungeachtet dessen, ob sie ihm folgen wollen oder nicht[4]. Die erste Ansicht findet sich noch P. IV 4, IX 5, Ascl. 42, 7, sie erhält im ersten Dialoge ihren Ausdruck in den Worten des Nus (22), daß er selbst zu den Frommen, Guten trete, ihnen helfe, die Gnosis verschaffe und sie zum Lob auf den Vater veranlasse; von den Gottlosen jedoch halte er sich fern, die überlasse er der Qual des *τιμωρὸς δαίμων*[5].

Etwas ganz Indifferentes ist der Nus, mit dem alle Menschen ausgestattet sind, im IX. Dialoge (3). Wenn er von Gott den Samen erhält, gebiert er gute Gedanken, ganz gegenteilige, wenn von irgend einem Dämon, von dem kein Teil der Welt frei

---

[1] *ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ κτλ.*, XII 4. Für den *νοῦς* als *κυβερνήτης ψυχῆς* vgl. Plat. Phaidr. 247 C: *ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως ψυχῆς οὖσα κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ.*

[2] *ἀλόγως θυμούμεναι καὶ ἀλόγως ἐπιθυμοῦσαι οὐ παύονται οὐδὲ κόρον ἔχουσι τῶν κακῶν. θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἄλογοι κακίαι ὑπερβάλλουσαι· ταύταις δὲ ὥσπερ τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον ὁ θεὸς ἐπέστησε τὸν νόμον*, XII 4.

[3] XII 5—10, bes. 9: *ἀληθῶς πάντων ἐπικρατεῖ ὁ νοῦς, ἡ τοῦ θεοῦ ψυχή, καὶ εἱμαρμένης καὶ νόμου καὶ τῶν ἄλλων πάντων. καὶ οὐδὲν αὐτῷ ἀδύνατον, οὔτε εἱμαρμένης ὑπεράνω θεῖναι ψυχὴν ἀνθρωπίνην, οὔτε ἀμελήσασαν, ἅπερ συμβαίνει, ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην θεῖναι.* In dem ganzen Passus, der von der *εἱμαρμένη* handelt, herrscht ein Widerspruch in der Auffassung. Einmal sind alle, auch die Guten, dem Verhängnis untertan. Nachher aber kann der Nus die Seinen von ihm befreien. Offenbar ist im zweiten Falle der Nus als nur den Auserwählten zukommend gedacht, während er im ersten allen Menschen zukommen kann. S. über diesen Fall Zielinski, *a. a. O.* 352.

[4] sensu addito ad hominis intelligentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere, Ascl. 41, 18.

[5] Ascl. 42, 7: non omnes, o Asclepi, intelligentiam veram adepti sunt, sed imaginem temerario impetu nulla vera inspecta ratione sequentes decipiuntur, quae in mentibus malitiam parit et transformat optimum animal in naturam ferae moresque beluarum.

ist [1]. Der Mensch spielt hier also eine ganz jämmerliche Rolle, da er aus eigener Kraft sein Heil nicht wirken kann. — Um die Lehre vom Nus in leidlich vollständiger Übersicht zu haben, müssen wir uns schließlich auch, was recht unerquicklich ist, mit dem X. Dialog befassen, in dem wir ein buntes Gewirr von Ansichten antreffen. Der Nus hat Feuergestalt [2], er kann daher nicht unvermittelt in erdigem [3] Körper wohnen, weil dieser eine solche Fülle von Unsterblichkeit und Kraft nicht zu tragen vermöchte. So muß er denn als Einkleidung den *λόγος* nehmen; dieser wiederum nimmt seinerseits die *ψυχή*, und diese, da sie selbst göttlich ist, das *πνεῦμα*. Ist aber der Nus vom Körper freigeworden, dann schlüpft er sogleich wieder in sein eigenes, feuriges Gewand [4]. Als Schöpfer des Weltalls benutzt der Nus sein Feuer. Ist er im Menschen, so kann er natürlich nur irdische Dinge schaffen, und die können, da das Feuer fehlt, nicht göttlich sein. Der Nus des Alls ist jedenfalls mit dem des Menschen identisch (X 17f., vgl. Ascl. 41, 23) im Wesen, wenn auch nicht in seinem Vermögen. Die Seele, die vom Nus erfüllt ist, ist überglücklich [5], unglücklich die, welche des *ἀγαθὸς δαίμων* entraten muß; ohne ihn „*οὔτε τι εἰπεῖν οὔτ᾽ ἔρξαι δύναται*“. Oft ist der Nus aus der Seele fort, der Mensch ist dann dem vernunftlosen Tiere gleich, seine Seele hört nicht und sieht nicht [6]. Hiernach ist der *νοῦς* als eigent-

---

[1] Dann *ἐκύησεν ὁ νοῦς τὸ σπαρέν, μοιχείας, φόνους, πατροτυπίας, ἱεροσυλίας, ἀσεβείας, ἀγχόνας, κατὰ κρημνῶν καταφορὰς καὶ τἆλλα πάντα ὅσα κακῶν δαιμόνων ἔργα.*

[2] vgl. hiermit Stob. I 469, 21: *ὁ γὰρ ἐν ἡμῖν νοῦς θερμόν τι χρῆμά ἐστιν, ὃ καίειν μὲν οὐκ οἶδε, διαδύνειν δὲ κατὰ πάντων ἐπίσταται.* Als Parallele dazu mag gleich hier das philonische Wort stehen: *ὁ νοῦς, ἔνθερμον καὶ πεπυρωμένον πνεῦμα* (fuga et inv. 133). Wir haben es hier mit stoischer Lehre zu tun, s. Stein, *Psychologie der Stoa*, 105 A. 178; 106 A. 180, bes. 102 A. 175; 109.

[3] P. X 18: *γῆ γὰρ πῦρ οὐ βαστάζει· πᾶσα γὰρ φλέγεται καὶ ὑπ᾽ ὀλίγου σπινθῆρος. καὶ διὰ τοῦτο τὸ ὕδωρ περικέχυται τῇ γῇ, ὥσπερ ἔρυμα καὶ τεῖχος ἀντέχον πρὸς τὴν τοῦ πυρὸς φλόγα.*

[4] Hierzu will X 21 nicht passen: *ὁ γὰρ νοῦς, ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχὼν* (so nach W. Kroll statt *τυχεῖν*) *σώματος, τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας.*

[5] Denn *οὗ οὐδέν ἐστι θειότερον καὶ ἐνεργέστερον καὶ ἑνωτικώτερον ἀνθρώπου μὲν πρὸς τοὺς θεούς, θεῶν δὲ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους*, X 23.

[6] 83, 9: *ψυχὴ γὰρ χωρὶς τοῦ νοῦ οὔτε εἰπεῖν οὔτε τι ἔρξαι* (*εἶρξαι* M u. C) *δύναται. πολλάκις γὰρ ἐξέστη ὁ νοῦς τῆς ψυχῆς, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ οὔτε βλέπει ψυχὴ οὔτε ἀκούει, ἀλλ᾽ ἀλόγῳ ζῴῳ ἔοικε* (vgl. zu *βλέπει* und *ἀκούει* § 20,

lich in allen Menschen vorhanden gedacht; er kann nicht fehlen ohne vollständige psychische Lahmlegung, ohne Entmenschung des Menschen. Daneben steht aber unvermittelt die Anschauung, daß der Nus nur in der frommen Seele Wohnung nehmen kann, daß er die dem Sinnlichen ergebene Seele sich selbst überlassen muß. Wenn die *εὐσεβὴς ψυχή* (X 19) den guten Kampf, den *ἀγὼν εὐσεβείας*, gekämpft hat, dann wird sie ganz Nus; die *ἀσεβής* jedoch muß nach dem Tode des Menschen sich einen neuen Menschenleib — und nur in einen solchen darf sie eintreten [1] — suchen und quält und straft sich selber. Daran schließt sogleich eine ganz andere Vorstellung, bei welcher der Autor offenbar vergessen hat, daß er vom guten und schlechten Leben nach dem Tode sprach, X 21: *ὁ γὰρ νοῦς ὅταν δαίμων γένηται, πυρίνου τυχὼν σώματος, τέτακται πρὸς τὰς τοῦ θεοῦ ὑπηρεσίας, καὶ εἰσδὺς εἰς τὴν ἀσεβεστάτην ψυχὴν αἰκίζεται αὐτὴν ταῖς τῶν ἁμαρτημάτων μάστιξιν*, von denen gepeitscht sie sich zu immer neuen Freveltaten wendet. Ist aber jener Nus in die fromme Seele eingezogen, dann führt er sie zum Lichte der Erkenntnis und zur Vollkommenheit [2].

S. 81, 2) *τηλικαύτη δύναμίς ἐστι τοῦ νοῦ* <*ἀλλ᾽ οὐδὲ νωθρᾶς ψυχῆς ἀνέχεται*, dies nur von Stob. überliefert I 304, 16> *ἀλλὰ καταλείπει τὴν τοιαύτην ψυχὴν τῷ σώματι προσηρτημένην* (Stob. *προσκειμένην*) *καὶ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἀγχομένην κάτω. ἡ τοιαύτη δὲ ψυχή, ὦ τέκνον, νοῦν οὐκ ἔχει. ὅθεν οὐδ᾽ ἄνθρωπον δεῖ λέγειν* (Stob. *ἡγεῖσθαι*) *τὸν τοιοῦτον· ὁ γὰρ ἄνθρωπος ζῷόν ἐστι θεῖον.* Diese Stelle ist die Antwort auf eine 83, 5 gestellte Frage und die Ausführung eines davor gegebenen Gedankens. Sie wird allerdings in ihrer Anknüpfung erst verständlich, wenn man, worauf W. Kroll mich aufmerksam macht, die Worte von 83, 6 *οἴει* bis 83, 9 *δίκης* als Zwischenbemerkung beiseite läßt.

[1] Das ist ausdrücklich Gottes Gebot; freilich stimmt das nicht zu der Ansicht in § 8: *ψυχὴ δὲ εἰς ἀνθρώπου σῶμα εἰσελθοῦσα ἐὰν κακὴ μείνῃ, οὔτε γεύεται ἀθανασίας, οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ μεταλαμβάνει, παλίσσυτος δὲ τὴν ὁδὸν ὑποστρέφει τὴν εἰς τὰ ἑρπετά*, vgl. Ascl. 48, 3: secus enim impieque qui vixerint et reditus denegatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio. Wie paßt ferner zu *ἐὰν κακὴ μείνῃ* die Ansicht in § 19: *ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη, οὐ πᾶσα μέν, ἡ δὲ εὐσεβής, δαιμονία τίς ἐστι καὶ θεία*? Und wie kommt es, nicht nur daß die Seele schlecht, sondern auch, daß nicht jede Seele gut ist, da doch alle nach § 7 und 15 von der einen Weltseele entsprossen sind, also gut sein müßten? Zu der ersten Ansicht vom neuen Körper, den die Seeele sich suchen muß, paßt, was § 22 behauptet wird: *εἰς μὲν οὖν τὸ κρεῖττον ἡ ψυχὴ μεταβαίνει, εἰς δὲ τὸ ἔλαττον ἀδύνατον. κοινωνία δέ ἐστι ψυχῶν, καὶ κοινωνοῦσι μὲν αἱ τῶν θεῶν ταῖς τῶν ἀνθρώπων, αἱ δὲ τῶν ἀνθρώπων ταῖς τῶν ἀλόγων.*

[2] Auf diesen Zusammenhang greift nach der allgemeinen Auseinander-

Fassen wir nunmehr die Hauptansichten, die wir auf unserem Rundgange getroffen haben, zusammen. Der Nus des Alls und der Menschen ist gleich; der erste hat Feuergestalt und ist der Schöpfer des Alls und der göttlichen Dinge, der andere muß sich auf irdische, vergängliche Dinge beschränken. Der Nus wird im Gegensatz zu den vernunftlosen Tieren nur den Menschen zuteil, er ist identisch mit dem *λόγος*, oder aber der *λόγος* ist sein *ἔνδυμα*; wird er auch als in den Tieren vorhanden gedacht, dann ist er deren *φύσις*, deren Instinkt. Eine andere Auffassung ist, daß der Nus nur in dem frommen Menschen Wohnung nimmt, daß er aus dem anderen fortgeht und ihn seiner eigenen Schlechtigkeit überläßt oder dem rächenden Dämon zur Bestrafung überantwortet. Außerdem aber wird der Nus noch als Diener Gottes gedacht, der den Auftrag bekommt, den Ruchlosen zu strafen.

Eine Menge von Ansichten erklärt sich dadurch, daß teils eine dichotomische, teils eine trichotomische Auffassung des menschlichen Wesens vorliegt. Einmal wird das ganze seelische und geistige Wesen des Menschen zusammengefaßt, worunter dann eben auch der Nus fällt, und dem *σῶμα*, der *σάρξ* gegenübergestellt. Dann heißt es, daß der Mensch aus Sterblichem und Unsterblichem zusammengesetzt ist, und daß eben dieser unsterbliche Teil es ist, der allein ihn von allen anderen Wesen unterscheidet[1]. Ein anderes Mal wird aber der vernünftige Teil der Seele dem mehr physiologischen entgegengesetzt, und so kommt die Trichotomie

---

setzung von 22 die anorganische Zwischenbemerkung S. 83, 6—9 zurück: *οἴει οὖν, ὦ τέκνον, ὅτι πᾶσα ψυχὴ νοῦν ἔχει τὸν ἀγαθόν; περὶ γὰρ τούτου ὁ νῦν λόγος, οὐ τοῦ ὑπηρετικοῦ, περὶ οὗ ἔμπροσθεν εἰρήκαμεν, τοῦ καταπεμπομένου ὑπὸ τῆς Δίκης.*

[1] Ist so der Mensch vor allen anderen Wesen besonders eingerichtet, so sind auf der anderen Seite auch die Tiere nicht ganz vernachlässigt worden: ein jedes hat vom Schöpfer seine besondere Ausrüstung bekommen: *οὐ γὰρ ἀσκόπως πτηνὰ μὲν ἐπτίλωσε, λογικὰ δὲ περισσαῖς καὶ ἀκριβεστέραις αἰσθήσεσιν ἐκόσμησε, τετραπόδων δὲ τὰ μὲν κέρασι, τὰ δὲ ὀδοῦσι, τὰ δὲ ὄνυξι καὶ ὁπλαῖς ἐκαρτέρωσε*, Stob. I 464, 19. Diesen Gedanken, der schon über Aristoteles hinaufreicht, hat Dickermann in seiner Dissertation 53—73 verfolgt. Er findet sich sehr oft in jüngerer Zeit bei Stoikern und anderen. S. auch Bernays, *Die Heraklitischen Briefe* 66.

σῶμα, ψυχή, νοῦς heraus. Jetzt kommt natürlich nur dieser *νοῦς κατ' ἐξοχήν* dem Menschen als unterscheidendes Merkmal zu, und verschmäht der Mensch diese hohe Gabe, dann bleibt ihm auch jede höhere Erkenntnis verschlossen, er kann dann kein *τέλειος ἄνθρωπος* (IV 4) sein. Er ist dann eben nur eine Zusammensetzung aus *σῶμα* und physiologischer *ψυχή*, oder wie es in der Seelenlehre, wo dasselbe wiederkehrt, heißt, der niederen Seelenteile, die nur das Organ sinnlicher Apperzeption und Rezeption, der Sitz von *θυμός* und *ἐπιθυμία* sind.

Wir wandeln hier wieder auf jungstoischen Bahnen. Während die alte Stoa energisch gegen jede psychische Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier protestierte [1], gewöhnt man sich seit der mittleren Stoa an den Gedanken, daß die *ψυχή* Mensch und Tier gemeinsam und der *νοῦς* für den Menschen allein sei. Besonders Panaitios und sein Schüler Poseidonios [2] müssen diesen Gedanken und damit die Lehre von der Trichotomie des Menschen vertreten und ausgebreitet haben. Die Vorstellungen sind natürlich in Platons Seelenlehre vorgebildet und ohne sie nicht denkbar. Aus späterer Zeit wissen wir, daß u. a. Epiktetos eine solche Anschauung vertreten hat [3]. Sie findet sich auch in den Worten des Marcus Antonius wieder V 16: *κρείττω δὲ τῶν μὲν ἀψύχων τὰ ἔμψυχα, τῶν δ' ἐμψύχων τὰ λογικά.* Daneben hat aber auch die Dichotomie noch Geltung gehabt [4], wie wir z. B. noch genau bei demselben Marcus Antonius sehen können [5]. Und so finden wir denn gerade bei den Stoikern ein vollständiges Durcheinander dieser beiden Anschauungen, so daß es uns sehr schwer fällt, gerade in dieser Hinsicht bei ihnen klar zu sehen, was durch die Aufsätze und Kontroversen Ganters und Bonhöffers im Philologus von 1894 und 1895 bekannt sein dürfte.

Die anthropologische Zweiteilung nach Leib und Seele ist

---

[1] Stein, *Psychologie der Stoa* 93 A. 65.

[2] Cic. off. I 4, 11, Sen. ep. 92, Plut. fac. in orbe lunae 28. Schmekel 199, Prächter, *Hierokles der Stoiker*, Lpz. 1901, 72. 89. Rainfurt, *a. a. O.* 53; Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios* 37 f. [3] Stein, *a. a. O.* 199 f.

[4] Für die Neupythagoreer s. etwa Archyt. b. Stob. III 61, 12 (Mull. I 554 ε): *ὁ δ' ἄνθρωπος οὐχ ἁ ψυχὰ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα· τὸ γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων ζῷον καὶ τὸ ἐκ τοιούτων ἄνθρωπος.*

[5] Bonhöffer, Philol. LIV (1895), 409 f.; für Marcus Antonius vgl. etwa XII 3, II 2 mit V 33.

ferner etwas, was durchaus auch dem Judentum angehört. In älterer Zeit pflegte man zwischen diesen Teilen keinen folgenschweren Wertunterschied zu machen. Der findet sich erst bei Philon, welcher auf die feinen Distinktionen hellenischer Psychologie, obwohl er sie kennt und gelegentlich auch verwendet[1], nicht viel gibt, sondern im Grunde sich bei der alten Scheidung begnügt, die aber für ihn ganz neues Leben hat. Denn sie stellt ihm den großen Gegensatz zwischen Geist und Materie dar, der für ihn von so gewaltiger Bedeutung ist[2]. Das ist etwas, was er mit der gesamten Gnosis gemein hat, für welche die Theorie vom *διπλοῦς ἄνθρωπος*, genau so wie wir sie P. I 15 antreffen, eine Grundlehre darstellt, die den verschiedensten Systemen eigen ist[3].

Daß der Nus des Weltalls an sich dasselbe wie der Nus im Menschen, daß die menschliche Vernunft ein Absenker der göttlichen sein soll, kann man aus stoischen Grundsätzen heraus recht gut begreifen, ist uns auch als stoische Lehre bekannt[4]. Die Gemeinsamkeit des *νοῦς* oder *λόγος* für Gott und Menschen ist von größter Wichtigkeit für das stoische System, vor allem das des Poseidonios. Von ihr leitet sich ja die Möglichkeit der Naturerkenntnis und die Allgemeinheit des Gottesglaubens her[5], auf ihr baut sich vor allem die stolze Theorie von des Menschen Herrlichkeit auf, von der wir später noch zu sprechen haben[6].

---

[1] Auch sonst kann man im späteren Judentum zuweilen der Kenntnis der Trichotomie begegnen, s. z. B. Volz, *Eschatologie* 254.

[2] s. für diese Frage Bousset, *Religion des Judentums*² 459 f. 508. Philons Stellung wird ganz deutlich z. B. leg. alleg. III 161: *δύο ἐστίν, ἐξ ὧν συνέσταμεν, ψυχή τε καὶ σῶμα κτλ.*, und so öfter.

[3] s. etwa Bousset, *RE* VII 2, 1519 f. P. I 15: *καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον.* Daß zuweilen in der Gnosis auch einmal eine Trichotomie begegnet, wie in der Pistis Sophia (s. Schmidt, *Texte und Unters.* VIII [1892] 405), ändert an der Regel nichts.

[4] Wendland, *Philos Schrift Vors.* 9, 5. Als testimonium mag z. B. Cic. Tusc. I 66 angeführt sein: nec vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno. hoc e genere atque eadem e natura et humana mens.

[5] Sext. Emp. math. VII 93, Cic. leg. I 22. 24 f.; Binder, *a. a. O.* 17, Anm. 6; Schmekel 197. Vgl. auch Epikt. I 3, 3, Marc. Ant. VII 53.

[6] Daß der Geist im Schlafe, weil er hier von den Banden der Sinn-

Wenn der *λόγος* allein als Charakteristikum des Menschen steht, ist er natürlich stets identisch mit dem *νοῦς*[1]. Aber auch, daß er neben dem *νοῦς* noch genannt wird, ist nicht ungewöhnlich; man kann dafür etwa an Marcus Antonius erinnern, der ähnlich so *λόγος* und *ἡγεμονικόν* nebeneinander stellte[2]. Bei Philon ist diese Unterscheidung überhaupt ziemlich häufig, *λόγος* ist dann auch wohl das Sprachvermögen[3]. Die merkwürdige Theorie von P. X 13, nach welcher der *λόγος* als *ἔνδυμα* des *νοῦς* bezeichnet wird, hat schlagende Parallelen bei Philon, so wenn er migr. Abr. 3 f. lehrt: *πατρὸς δὲ οἶκος ὁ λόγος, ὅτι πατὴρ μὲν ἡμῶν ὁ νοῦς . . . οἶκος δὲ ἐν ᾧ διαιτᾶται (ὁ νοῦς) τῆς ἄλλης ὑπεξῃρημένος οἰκίας ὁ λόγος. καθάπερ γὰρ ἀνδρὸς ἑστία, καὶ νοῦ λόγος ἐνδιαίτημα*[4].

Im übrigen können wir uns über die Lehre vom Nus kurz fassen. Für die Ansicht, daß nur der Mensch mit dem Nus begabt sei, bedarf es keiner Belege. Daß aber nur wenige Aus-

---

lichkeit befreit, seiner ganzen göttlichen Kraft mächtig wird, mit Gott verkehrt und die Zukunft voraussieht (P. XII 19), ist ein bekannter Gedanke des Poseidonios; vgl. z. B. Cic. div. I 129. Wachsmuth, *Die Ansichten der Stoa über Mantik und Dämonen*, Berlin 1860, 27.

[1] vgl. z. B. Philon aetern. m. 22, 5 C: *ἡμερώτατον γὰρ ζῷον ὁ ἄνθρωπος λόγον δωρησαμένης φύσεως αὐτῷ γέρας, ᾧ καὶ τὰ ἐξηγριωμένα πάθη κατεπᾴδεται καὶ τιθασσεύεται.*

[2] V 27, VII 55, IX 8.

[3] Diese Unterscheidung ist auch P. IX 1 Schl. gemacht. Für Philon s. congr. erud. 100: *ἐν ἡμῖν γὰρ αὐτοῖς τρία μέτρα εἶναι δοκεῖ, αἴσθησις, λόγος, νοῦς, αἰσθητῶν μὲν αἴσθησις, ὀνομάτων δὲ καὶ ῥημάτων καὶ τῶν λεγομένων ὁ λόγος, νοητῶν δὲ ὁ νοῦς.*

[4] *ἑαυτὸν τὸν νοῦν καὶ ὅσα ἂν ἐνθυμήματα τέκῃ, ὥσπερ ἐν οἴκῳ τῷ λόγῳ διαθεὶς καὶ διακοσμήσας ἐπιδείκνυται. μὴ θαυμάσῃς δέ, εἰ νοῦ τὸν λόγον ἐν ἀνθρώπῳ κέκληκεν οἶκον (ὁ θεός)· καὶ γὰρ τὸν τῶν ὅλων νοῦν, τὸν θεόν, οἶκον ἔχειν φησὶ τὸν ἑαυτοῦ λόγον.* Dazu ist zu halten migr. Abr. 192: *νομίζετε τὸν μὲν ὑμέτερον νοῦν ἀποδυσάμενον σῶμα, αἴσθησιν, λόγον δίχα τούτων γυμνὰ δύνασθαι τὰ ὄντα ὁρᾶν.* Für das *ἔνδυμα* (s. auch X 17. 16) vgl. die ähnlichen Vorstellungen der oracula chaldaica b. W. Kroll 47. — Wie der Nus nicht rein im Menschen sein kann, so kann auch in der Pistis Sophia der Erlöser der Welt das *ἔνδυμα*, das er in den lichten Höhen trug und das ihm vom Vater geschenkt war, nicht mit hinabnehmen, da die niedere Welt den strahlenden Lichtglanz nicht ertragen würde. So muß er sich denn seiner Herrlichkeit entkleiden. Schmidt, *Texte und Unters.* VIII (1892) 432. — Nach der Loslösung vom Körper *ὁ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον*, P. X 16. Für diese Vorstellung vgl. Sen. nat. qu. I pr. 8.

erwählte den Nus haben, wird teils an die stoische Lehre vom Vorrange des Weisen, die, wie wir wissen, auch besonders Poseidonios sich zu eigen gemacht hat, anknüpfen [1], teils an Lehren der Mysterien, die natürlich wie jedes Religionssystem ihre Anhänger als Auserwählte bezeichnen und aristokratisch und intolerant sich gegen Andersgläubige abschließen mußten. Nirgendwo ist diese Scheidung aber hochmütiger und schärfer als in der Gnosis [2], weswegen sie sich auch Plotins heftigen Tadel zuzieht.

Daß der Nus die Seinen von der *εἱμαρμένη* erlöst, ist nichts als einfache Konsequenz der Theorie seines Ursprungs. Seine göttliche Wesenheit bleibt eben, auch wenn er im Körper wohnt, nur daß er da etwas eingezwängt ist. Aber je mehr der Mensch ihn von seiner Fessel, dem Körperlichen losmacht, um so kraftvoller kann er wirken. Der Gedanke der Befreiung begegnet uns, abgesehen von Zeugnissen wie im carm. Pythag. aur. 61ff. (Mull. I 198) recht oft gerade bei Philon [3].

Sehr häufig findet sich auch bei Philon die merkwürdige hermetische Theorie vom indifferenten Nus wieder. Vielleicht dürfen wir hier wieder eine direkte Abhängigkeit von dem alexandrinischen Philosophen annehmen. Er hat die Anschauung ausdrücklich vom Nus, daneben auch allgemeiner von der Psyche verwandt, was schließlich keinen Unterschied macht. So heißt es z. B. quaest. in Exod. I 23 p. 465 A: in alle Seelen dringen mit dem Augenblicke der Geburt zwei virtutes [4] ein, die heil- und verderbenbringende; wenn die erste die Oberhand bekommt und behält, dann wird die entgegengesetzte geschwächt, so daß sie nichts für sich tun kann; bleibt dagegen die zweite siegreich, so wird nichts, auch nicht der geringste Gewinn, von der heilbringenden erworben [5]. Durchaus philonisch ist ferner das Säen in die Seele gedacht, wie denn überhaupt die Bilder des Säens und des Zeugens

---

[1] s. Belege b. W. Kroll, *RE* VIII 1, 810.

[2] s. etwa Bousset, *RE* VII 2, 1518f.

[3] z. B. plant. 68, de mundo 607 M, deus immut. 48f. u. ö.

[4] Das Wort des Urtextes ist sicherlich *δυνάμεις*; deus immut. 3f. sind es gute und schlechte *ἄγγελοι*.

[5] In Betracht kommen ferner praem. et poen. 63, sacr. Abelis 3, migr. Abr. 148, agricult. 66. 73. Ähnliches lehrt Philon auch von der *αἴσθησις*, leg. alleg. III 67.

ihm und allgemein dem jüdischen Denken nahe liegen. So hören wir denn außerordentlich oft, daß in den Nus sowohl wie allgemein die Seele gesät wird [1]. Daß dann der Nus oder die Seele als gebärend, hervorbringend gedacht wird, ist sehr naheliegend, so sagt Philon auch z. B. quaest. in Genes. III 18, 90 A f.: generant quidem ambo, tam probus animus, quam pravus, generant tamen diverso modo et contraria: probus bona et utilia, pravus autem sive malus turpia et inutilia.

Daß schließlich der Nus als *δαίμων* aufgefaßt wird, bedarf nach dem, was wir früher (S. 82. 88) über diese Frage ausführten, keiner Erläuterung. Es seien nur noch ein paar Stellen nachgetragen, die uns von selbst die Richtung angeben. Schon Platon hat Tim. 90 A die *ψυχή*, den vernünftigen, göttlichen Bestandteil des Menschen, *δαίμων* genannt und als solchen charakterisiert. Xenokrates ist ihm darin gefolgt (Arist. top. II 112 a 36). Dieselbe Vorstellung hat dann später besonders Poseidonios gehabt und verbreitet [2]. Bei Autoren wie Philon und Marcus Antonius wird diese stoische Lehre ganz deutlich [3]. Daß dann dieser Dämon eine doppelte Rolle, die des Helfenden und des Strafenden, haben kann, ist uns ebenfalls aus der Dämonenlehre bekannt [4].

2. Lehre von der Seele: Entstehung, *ἐνσωμάτωσις*, Wesen und Wirkung.

Wir hörten soeben, daß der Nus nicht direkt in dem Körper sein könne, daß er gleichsam als Hülle die Seele gebrauche (X 17,

---

[1] Ich greife nur einige Stellen heraus: agricult. 9, somn. I 199 f., spec. leg. II 29, post. Caini 171, praem. et poen. 10, vita contempl. 8, 482 M, quaest. in Genes. IV 99, 324 A.

[2] Das zeigt schon das Zitat des Poseidonios bei Galen. plac. Hipp. et Plat. 469: *τὸ δὲ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς ἀνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι.*

[3] Marc. Ant. V 27: *ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.* Philon prov. II 16, 2 p. 55 A: si quis daemonem, videlicet mentem suam, plurimis . . . dominis in servitutem dederit etc. Vgl. Bock, *Unters. zu Plut. Schr. π. τ. Σ. δαιμ.* 40.

[4] vgl. zu dieser Auffassung Philon quod det. pot. 23, leg. alleg. III 71. 84.

XI 4, vgl. X 13). Von dieser Seele wollen wir jetzt sprechen. Die erste Frage wird natürlich die nach ihrer Entstehung sein. Wir müssen zur Beantwortung zunächst den Bericht der Seelenschaffung, den wir bei der Kosmogonie der *Κόρη κόσμου* schon erwähnten, wiederholen (389, 5).

Gott wollte den oberen Teil des Kosmos mit *πνεύματα* erfüllen, damit das Einzelne nicht träge und unbewegt bleibe. So ging er denn mit seinen heiligen, schöpferischen Händen ans Werk. *πνεῦμα γὰρ ὅσον ἀρκετὸν ἀπὸ τοῦ ἰδίου λαβὼν καὶ νοερῷ τοῦτο πυρὶ μίξας ἀγνώστοις τισὶν ἑτέραις ὕλαις ἐκέρασε· καὶ ταῦτα ἑκάτερον ἑκατέρῳ μετά τινων ἐπιφωνήσεων κρυπτῶν ἑνώσας, τὸ πᾶν οὕτως εὖ μάλα διεκίνησε κρᾶμα, ἕως ἐπεγέλασε τις ὕλη τῷ μίγματι λεπτοτέρα τε καὶ καθαρωτέρα μᾶλλον καὶ διαφανεστέρα ἢ ἐξ ὧν ἐγένετο, διειδὴς δὲ ἦν αὕτη, ἣν δὴ καὶ μόνος ὁ τεχνίτης ἑώρα. ἐπειδὴ δὲ οὔτε ὡς ἐκ πυρὸς καιομένη διετήκετο, οὔτε μὴν ὡς ἐκ πνεύματος τελεσιουργηθεῖσα ἔψυχεν, ἀλλά τινα ἰδιογενῆ καὶ οἰκείαν εἶχε τὴν τοῦ κράματος σύστασιν ἰδιότυπόν τε καὶ ἰδιοσύγκριτον, ἣν δὴ*[1] *καὶ ἀπὸ τοῦ εὐφημοτέρου ὀνόματος καὶ τῆς καθ' ὁμοιότητα ἐνεργείας ψύχωσιν ὁ θεὸς ἐκάλεσε τὴν σύστασιν.* Aus dieser Masse bildete Gott hinreichende Myriaden von Seelen, indem er das, was aus der Mischung hervorkam (*τὸ παρ' αὐτοῦ τοῦ κράματος ἐπανθοῦν*), mit peinlicher Genauigkeit und Umsicht zu seinem Zwecke schuf. Der infolge der Bewegung Gottes ausdampfende Schaum war aber nicht ständig der gleiche, vielmehr beim ersten mehr und voller und überhaupt reiner als beim zweiten und so in weiterer Abstufung fort. Und Gott schuf, bis er 60 Stufen erreicht hatte. Alle die im einzelnen doch wieder unterschiedlichen Seelen stammen also aus einer Substanz und haben die Ewigkeit gemeinsam. Gott teilte ihnen dann ihre Wirkungsstätte zu und gab ihnen den Auftrag, Lebewesen zu schaffen. Die Seelen überschritten Gottes Gebot und wurden zur Strafe in den ihretwegen geschaffenen menschlichen Körper geschickt. Nach gutem Leben können sie zu ihrem Wohnsitze zurückkehren, sonst müssen sie in tierische Leiber wandern.

Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie sehr sich dieser Bericht an den Timaios anschließt; ohne ihn wäre er nicht denkbar. Man braucht nur flüchtig Tim. 41 Dff. durchzulesen, um das deutlich zu empfinden: Die Seelen werden aus einer Mischung, die Gott gemacht hat, von ihm geschaffen; es wird gleich eine gewaltige Menge derselben Wesen gebildet, in derselben Anzahl wie die Sterne; die Seelen betätigen sich schöpferisch. Freilich haben sie bei Platon von vornherein die Bestimmung, von ihrem hohen Platze aus die Welt zu betrachten und dann, ohne daß ein Verschulden vorläge, in Körper gepflanzt zu werden. Gemeinsam

---

[1] So ist überliefert, dann muß aber das nach *ὁ θεὸς ἐκάλεσε* überlieferte *τὴν σύστασιν* getilgt werden. Wachsmuth schreibt *ἔνθεν δή*.

sind beiden Berichten wieder die Bestimmungen für die Zeit nach dem menschlichen Leben. Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß die Kore keine Weltseele kennt, während bei Platon die Schöpfung der Weltseele, die ebenfalls aus einer Art chemischer Mischung gebildet wird (Tim. 35 A), vorangeht. Die Mischung für die anderen Seelen ist dann nur eine verlängerte, verschlechterte Auflage der ersteren, ein Gedanke, wie er uns aus der Schöpfung des Menschen in der *Κόρη κόσμου* geläufig ist. Jedenfalls muß man als Kern festhalten, daß bei Platon sowohl wie in der Kore das Immaterielle ganz stofflich gedacht und behandelt wird.

Wenn wir uns nun die Stoffe besehen, aus denen die Seelensubstanz gebildet ist, fällt uns sogleich gegen Platon eine viel größere Bestimmtheit auf. Die geheimen Stoffe kann man natürlich gleich streichen, die sind nur um der mystischen Ausschmückung willen da[1]. Der Verfasser kennt wirklich keine anderen als das göttliche *πνεῦμα,* das Gott *ἀπὸ τοῦ ἰδίου* nahm, und das *πῦρ νοερόν,* und in diesen beiden Bestimmungen erkennt jeder sogleich die termini der stoischen Seelenlehre wieder. Es war eine Grundanschauung der Stoa, daß die Seele als Ausfluß des göttlichen Pneumas diesem wesensgleich sei[2]. Dieses Pneuma oder, wie es in der Welt heißt, der Äther[3], das sich nur dem Grade der Dichtigkeit und Feinheit nach von der Luft unterscheidet, ist gleichzeitig seiner Natur nach feurig und belebend. So kommen die beiden termini *πνεῦμα* und *πῦρ* zustande, wie wir sie in ihrer Paraphrase etwa Cic. Tusc. I 43 wiedererkennen: iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus. So behauptet ferner z. B. der Stoiker Boëthos bei

[1] Das *μετά τινων ἐπιφωνήσεων κρυπτῶν* gibt dem Ganzen einen magischen Anstrich und wird wohl in Erinnerung an den Schöpfungsmodus durch das Wort, von dem wir früher sprachen, und der gerade in der *Κόρη κόσμου* eine Rolle spielt, hierher gesetzt sein. S. auch Dieterich, *Abraxas* 21.

[2] *Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν*, Diog. L. VII 157; Cic. Tusc. I 40. 42. Sie besteht also aus derselben Materie und hat die gleiche Natur wie Gott, den Poseidonios für *πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες* hält, Stob. ecl. I 34, 26 (vgl. Galen plac. Hipp. et Plat. 469, Serv. in Aen. VI 724 [Varro ant. rer. div. I fr. 29ff. Schm. 126]).

[3] Auch der *νοῦς* besteht daraus: sensu addito ad hominis intelligentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere, Ascl. 41, 18.

Macrob. in Somn. I 14, 20, animum ex aëre et igne constare [1]. Auf dieses Mittelding zwischen Feuer und Luft weisen alle die zahlreichen Stellen hin, an denen die Seele als *πνεῦμα ἔνθερμον καὶ διάπυρον* bezeichnet wird [2]. Man darf sich darin durch die gewöhnlichen Kurzformen *πῦρ* oder schlicht *πνεῦμα* für Seele nicht beirren lassen, denn genau besehen, wollen sie von der allgemeinen Lehre nicht abweichen.

So haben wir auch in dieser Lehre wieder die Verquickung platonischer und stoischer Gedanken, der wir bei Hermes auf Schritt und Tritt begegnen [3]. Wenn ferner die Seelen nach Rangklassen eingeteilt werden, so hängt das sicher mit der Rangfolge der Geister (Gestirngeister, Heroen, Dämonen, Engel) zusammen, die in wachsender Entfernung vom höchsten Gott bis zur irdischen Welt herabreichen. Diese weit vererbte Anschauung des Poseidonios ist eine Folge seines Weltbildes [4]. Einer Zahlenspielerei zuliebe (Beziehungen zu den 360 Dekanen?) sind bei uns die Stufen auf 60 festgelegt. Die verschiedenen *τάξεις* der Seelen, angeordnet nach der Würdigkeit der einzelnen, sind uns aus Philon ganz bekannt [5]. Die Aufstellung einer solchen Stufenreihe liegt dann ferner gnostischem Denken recht nahe [6]. So kann in der Pistis Sophia eine jede Seele ihre Sehnsucht nach Erkenntnis des Universums und vor allem seiner höchsten Regionen nur entsprechend der Höhe des geistigen Lebens befriedigen, zu dem sie sich hier auf Erden aufgeschwungen hat. Danach erhält sie ihren bestimmten Platz im Reiche angewiesen [7].

---

[1] vgl. Sext. Emp. math. IX 71 ff., eine Stelle, die sicher auf Poseidonios zurückgeht, s. Corssen, *De Posidonio Rhodio* 45 f.; Heinze, *Xenokrates* 127. [2] Stein, *a. a. O.* 101.

[3] vgl. übrigens W. Kroll, *or. chald.* 26.

[4] Wendland, *Kultur*² 170, 4.

[5] plantat. 14: *ψυχῶν ὁ θίασος οὗτος ἀσωμάτων ἐστὶ διακεκοσμημένων, οὐ ταῖς αὐταῖς ἐν τάξεσι· τὰς μὲν γὰρ εἰσκρίνεσθαι λόγος ἔχει σώμασι θνητοῖς καὶ κατά τινας ὡρισμένας περιόδους ἀπαλλάττεσθαι πάλιν, τὰς δὲ θειοτέρας κατασκευῆς λαχούσας ἅπαντος ἀλογεῖν τοῦ γῆς χωρίου, ἀνωτάτω δ' εἶναι πρὸς αὐτῷ τῷ αἰθέρι τὰς καθαρωτάτας* (das sind die Heroen oder Engel), s. auch gigant. 12, conf. ling. 174.

[6] s. z. B. aus der Schrift des Cod. Brucian. p. 10 der Schmidtschen Übersetzung, Texte und Unters. VIII (1892) 150 ff.

[7] 196. 202 ff. 233. 244. 305 ff., Schmidt, *a. a. O.* 533.

Die *Κόρη κόσμου* kennt eine Weltseele nicht; doch hörten wir früher schon, daß dieser seit Platon gebräuchliche Begriff anderswo in den hermetischen Schriften seine Spuren hinterlassen hat. Bei dem großen Einfluß gerade des Timaios, dem wir überall begegnen, ist das auch selbstverständlich. P. X 7 hören wir, *ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς, τῆς τοῦ παντός, πᾶσαι αἱ ψυχαί εἰσιν αὗται, αἱ ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ κυλινδούμεναι, ὥσπερ ἀπονενεμημέναι*[1]. Doch genügen diese Worte auch schon, um uns zu zeigen, daß die platonische Lehre nicht festgehalten ist. Nach Platons Auffassung sind nämlich die Einzelseelen nicht Emanationen oder auch nur Teile der Weltseele, die für eine gewisse Zeit aus ihr hervor- und wieder in sie zurückgehen, sondern wie die besonderen Ideen neben der höchsten Idee bestehen sie, was auch in ihrem Entstehungsmythos ganz deutlich wird, neben der Seele des Ganzen in selbständiger Eigentümlichkeit[2]. Die hermetische Lehre kann eigentlich nur da auftreten, wo man den Menschen für den Mikrokosmos ansieht. So sind wir gleich auf die Stoiker verwiesen, und die haben in der Tat die Vorstellung, daß die Menschenseele ein Absenker der Weltseele, genau wie diese wiederum ein Absenker des Urwesens oder der Gottheit sei[3]. Die Weltseele der Stoiker ist identisch mit der Weltvernunft, und das ist der Grund, warum nach ihnen in älterer Zeit das Tier keine Seele haben kann. Bei Hermes jedoch sind die Absenker der Weltseele durchaus nicht, wie wir noch sehen werden, für den Menschen allein, sondern ganz allgemein für alle Lebewesen, auch die niedrigsten, bestimmt. Das ist nun offenbar wiederum eine Angleichung an die platonische Seelenlehre, die bekanntlich einen Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele nicht kennt. Das Aufgreifen dieser platonischen Vorstellung ist erst seit Poseidonios möglich, der sich, wie wir oben hörten, der platonischen Meinung von der Tierseele und den niederen Seelenteilen anschloß.

---

[1] vgl. Philon quod det. pot. 90. Die Menschenseele ist *τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα· τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ᾽ ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.* Das ist ganz stoisch bis zu dem Terminus *ἀπόσπασμα*, s. darüber Stein, *a. a. O.* 99 A. 172.

[2] Zeller II 1⁴, 831.

[3] Diog. L. VII 138f. Auch die oracula chaldaica haben diese Seelenlehre, W. Kroll or. chald. 46.

Wir kommen zu der *ἐνσωμάτωσις ψυχῆς*. Einer Schuld zufolge müssen in der Kore die Seelen in den menschlichen Körper eintreten. Dadurch daß sie in den ihrer an sich unwürdigen Leib gebannt sind und doch sich nach Kräften bemühen, in ihm gut und gottgefällig zu handeln, sollen sie ihre Schuld büßen. Es handelt sich dabei nur um den Menschenleib. Doch nicht genug mit der eigenen Befleckung; wenn die Seelen vom Himmelsraum hinunterschweben, um im Körper Platz zu nehmen, müssen sie an den Planeten vorbei, und jeder gibt ihnen eine seinem Wesen entsprechende schlechte Eigenschaft mit. Diese Anschauung ist für eine Stelle des ersten Dialogs (I 25) vorauszusetzen, mit der wir uns später bei der Lehre von der Rückkehr der Seele eingehender zu befassen haben. Dieselbe Vorstellung, allerdings etwas gemildert, liegt in dem Schöpfungsbericht der Kore vor, wo die sieben Planetengötter alle etwas — Schlechtes und Gutes [1] — für den Menschen zu tun oder zu erzeugen versprechen. Dann erst gelangen die Seelen in die zugewiesenen Körper, wo sie wie in einem Kerker eingeschlossen werden (Stob. 465, 15; 393, 1). Die *ἐνσωμάτωσις* braucht aber ferner nicht nur zur Sühne einer Schuld einzutreten, sie ist den Seelen ungeachtet einer Verfehlung durch das Schicksal bestimmt; die Seele ist, wie es Stob. I 321, 29 heißt: *οὐσία αὐτοτελής, ἐν ἀρχῇ ἑλομένη βίον τὸν καθ᾽ εἱμαρμένην* [2]. Eine zusammenhängende Betrachtung solcher und ähnlicher Dinge wird uns im *λόγος Ἴσιδος πρὸς Ὧρον*, Stob. I 463 ff. geboten, die es sich lohnen wird, kurz wiederzugeben. Von vornherein muß betont werden, daß bei dieser Lehre nicht nur Menschenseelen gemeint sind, sondern daß sich der Körper der Seele nur nach ihrer Qualität bestimmt. Die Vergehungen der Seelen werden als graduell verschieden angesehen, und entsprechend dieser Gradunterschiede gelangen sie nach dem unausweichlichen Gesetz der *πρόνοια* in höhere oder niedere Lebewesen [3]. Die Seelen wohnen

---

[1] Hier ist die astrologische Lehre mit dem Pandoramotiv verquickt, s. oben S. 241.

[2] Stob. 321, 21: *παραλαβοῦσα δὲ ψυχὴ <σῶμα>, καθὼς εἵμαρται, τούτῳ παρέχει ζωὴν τῷ τῆς φύσεως ἔργῳ.* 460, 3: *ὅθεν δεῖ καὶ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτῆς σύνοδον ἁρμονίαν θεοῦ ὑπὸ ἀνάγκης γενομένην εἶναι.*

[3] Nebenbei sei bemerkt, daß auch Philon bei der *ἐμψύχωσις* durchaus keinen Unterschied zwischen den verschiedenen animalia macht, so gigant. 7 ff., somn. I 136.

zwischen Himmel und Erde in ihren *χῶραι*, wie sie neben anderen Bezeichnungen[1] genannt werden, und zwar sowohl die vom Körper befreiten als die, welche noch nie in einem Körper gewohnt haben. Nach Rang und Würdigkeit haben sie ganz verschieden hohe Plätze; die, welche zum Herrschen bestimmt sind, werden von einem hohen Platze genommen, die jedoch, welche in ihren Körpern gegen ihre Würde und das göttliche Gebot gehandelt haben, erhalten entsprechend ihren Vergehungen unten ihren Platz. Ein Aufstieg zu den oberen Seelen ist ihnen nicht genommen. Im einzelnen vollzieht sich die *ἐνσωμάτωσις* nach einem ganz genau festgelegten System. Es sind zwei *δορυφόροι* da, der *ψυχοταμίας* und der *ψυχοπομπός*[2], von denen *ὁ μὲν τηρεῖ, ὁ δὲ πρόεισι* (*προίησι*?) *κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ*. Für den geregelten Verkehr zwischen Seelenwohnung und Erde sorgt die *Φύσις*, die als *πλαστρία καὶ σκηνοποιὸς ἀγγείῳ εἰσβάλλει τὰς ψυχάς*[3]. Ihr helfen zwei *ἐνέργειαι*, die *Μνήμη* und *Ἐμπειρία*, welche an die Eigenart des *τύπος* erinnern und dafür sorgen, daß ihr bei der *ἐνσωμάτωσις* Rechnung getragen wird. Das wird in breiter, nicht immer klarer Rede auseinandergesetzt. Doch nicht allein die Einzelwesen, sondern schon die großen Gattungen haben bestimmte seelische

---

[1] *αἵ δὲ χῶραι αὗται ὑπὸ τῶν προγόνων καλοῦνται, ὑφ' ὧν μὲν ζῶναι, ὑφ' ὧν δὲ στερεώματα, ὑπὸ δὲ ἑτέρων πτυχαί.* Auch hier scheinen durchaus griechische Vorstellungen vorzuliegen, man denke an den *πεντέμυχος* des Pherekydes (Diels, *FVS*[2] I 506, 32).

[2] Dazu sei gleich hier bemerkt, daß bei diesen *δορυφόροι* astrologische Vorstellungen von den Satrapen der Hauptgestirne vorliegen, die überhaupt die religiöse Literatur mit beeinflußt haben (Reitzenstein, *Poimandres* 117, 6. 364. Daß die Vorstellung ägyptisch sei, wie er zu meinen scheint, davon braucht man nicht gleich überzeugt zu sein). Die Ansicht von den *δορυφόροι* der größeren Gestirne ist, um ein Beispiel herauszugreifen, bei Philon recht bekannt (quis rer. div. 223, sacr. Abr. 59, somn. II 114). Für die Vorstellung allgemein s. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* 252—254. Für den *ψυχοταμίας* und den *ψυχοπομπός* s. Max. Tyr. IX 6 p. 108, 11 H mit Hobeins Anmerkungen, W. Kroll, *RE* VIII 1, 813. Man denke auch an die pythagoreische Lehre b. Diog. L. VIII 31: *τὸν δ' Ἑρμῆν ταμίαν εἶναι τῶν ψυχῶν καὶ διὰ τοῦτο πομπαῖον λέγεσθαι καὶ πυλαῖον.*

[3] Für das Amt der *Φύσις* vgl. Philon somn. I 138, wo es heißt, daß die *φιλοσώματοι ψυχαί* in Körper gebunden werden, andere wieder zurückkehren, *διακριθεῖσαι πάλιν κατὰ τοὺς ὑπὸ φύσεως ὁρισθέντας ἀριθμοὺς καὶ χρόνους.*

Eigentümlichkeiten, nach denen die *ἐνσωμάτωσις* sich richten muß. In die Menschen kommen die *κριτικαί*, in die Vögel die *ἀπάνθρωποι*, in die Vierfüßler die *ἄκριτοι*, die nur kraftbegabt sind, in die Kriechtiere, die nicht von vorne, sondern aus dem Hinterhalte angreifen, kommen die listigen, in die Fische die feigen, und die sonst für kein Element taugen. Natürlich kommen zuweilen auch falsche Einordnungen vor. Als Hauptsatz muß man festhalten: *πάντων τῶν ἐπὶ γῆς διὰ λόγου καὶ ἔργου πραγμάτων ἄνω εἰσὶν αἱ πηγαί*[1], *μέτρῳ καὶ σταθμῷ ἐπιχύνουσαι ἡμῖν τὰς οὐσίας, καὶ οὐκ ἔστιν, ὃ μὴ ἄνωθεν καταβέβηκε καὶ πάλιν ἀνέρχεται, ἵνα καταβῇ*[2]. Ist es hier schließlich verwischt, daß die Seelen zur Strafe auch in die niederen Lebewesen müssen, so ist es in der Kore scharf festgehalten. Wenn die Menschenseelen freventlich handeln, müssen sie in Tiere wandern, u. zw. gelangen jedesmal die relativ vollkommensten in die höchsten Wesen einer Gattung, so bei den Menschen in die Könige, den Vierfüßlern in Löwen, den Reptilien in Drachen, den Wassertieren in Delphine (Stob. I 398, 10)[3]. — Eine aufsteigende Reihe ohne eine ursprüngliche Verschuldung lernen wir im X. Dialog kennen. Danach haben die von der Weltseele abgesonderten Seelen ein ganz verschiedenes, teils glückliches, teils unglückliches Los. Doch können sie von der untersten Stufe immer aufwärts steigend wieder zur Unsterblichkeit gelangen. Von den Reptilien geht's zu den Wassertieren, von da zu den Landtieren, dann in die Vögel, dann in die Menschen, von den Menschen zu den Dämonen; hiermit ist der Anfang zur Unsterblichkeit gelegt; schließlich gelangen sie zu den *χοροὶ τῶν ἀπλανῶν θεῶν*. Vom Menschen ab tritt offenbar der Gedanke persönlicher Verantwortung hinzu. Wenn die Seele das Seiende und dessen Wesen, das Gute,

---

[1] Stob. I 396, 8 bezeichnen die Seelen direkt den *οὐρανός* als ihren *πρόγονος*, dazu vgl. Manil. IV 884.

[2] Diese Darstellung ist natürlich voll von Unklarheiten. Wie kann z. B. eine energische Seele einen seelenlosen energischen Körper bekommen (464, 15 ff.)? Wie können in Tieren die Seelen *παρὰ τὴν ἀξίαν τῆς ἑαυτῶν φύσεως καὶ τὴν τοῦ θείου νόμου παραγγελίαν* handeln? Wie können sie *πρὸς μέτρον τῶν ἁμαρτημάτων εἰς τὰς ὑποκάτω χώρας* geschickt werden (463, 22 ff.)? In den letzten beiden Fällen ist offenbar nur an die menschliche Seele gedacht.

[3] Das Vorbild ist Platon Phaidr. 249 B, Phaid. 81 E f.; s. Wendland, *Kultur*[2] 183, 1. Es sei hier nochmals auf Wendlands Besprechung der *Κόρη κόσμου* (S. 182 f.) aufmerksam gemacht.

nicht erkannt hat, muß sie zurück bis zu den Reptilien, während der Mensch mit der wahren Erkenntnis *καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος* ist (X 7—9). — Freilich ist man mit dieser Art der Seelenwanderung nicht überall in den hermetischen Schriften einverstanden. Wir sahen früher schon, wie man sich auch dagegen stemmt, daß die Seelen in niedere Tierleiber wandern sollen. Der *κύκλος γενέσεως* soll sich nur auf Menschenleiber beziehen; auch hier ist Gelegenheit zur Strafe genug geboten. So wird P. II 17 dem Kinderlosen angedroht, daß er nach seinem Tode in ein *σῶμα* gelangen wird, *μήτε ἀνδρὸς μήτε γυναικὸς φύσιν ἔχον*.

Wenn man im Zusammenhange diese Gedanken überblickt, sieht man sogleich, daß sie echt griechisch sind. Stellenweise sind sie schon sehr alt; so war es schon orphisch-pythagoreische Lehre, daß der *ἐνσωμάτωσις* der Seele eine vorzeitliche schuldhafte Tat zugrunde liege und der Körper für sie ein Grab, ein Gefängnis sei, aus dem sie sich befreien muß [1]. Empedokles vertritt dieselbe Lehre vom Sündenfalle [2]. Auch Platon kennt sie [3], Aristoteles ebenfalls; sie läßt sich für Poseidonios und die Schar seiner Nachbeter belegen [4].

Daß das Eingehen der Seele in einen Leib durch den Spruch der Notwendigkeit erfolgt, ist ebenfalls eine alte griechische Lehre, die, von Hause aus pythagoreisch, schon bei Empedokles, Pindar und Platon neben der Lehre vom Sündenfall vorliegt. Dabei beruht der Eingang in die Leiber auf freier Wahl; wählt die Seele schlecht, so kann sie eine Tier- oder gar Pflanzenseele werden [5]. Das mag auch der Seelenlehre des X. Dialogs zugrunde liegen. Nach Cumont, *Die orientalischen Religionen* 209 [6],

---

[1] s. z. B. Plat. Kratyl. 400 C, Klem. Strom. p 203, 5 St. Ähnliches wird von den theologi überliefert, Phaid. 62 B. S. Lobeck, *Aglaophamus* 795 f., vgl. Dieterich, *Nekyia* 90.

[2] fr. 115 (S. 267 D ^{3}) 117—121 (268 f. D ^{3}), 124 (270 D ^{3}).

[3] Im Timaios muß die Seele allerdings nach allgemeinem Weltgesetz in den Leib, wie sich auch Hermes P. X anfänglich die Sache vorstellt; Phaidr. 246 ff. wird aber die *ἐνσωμάτωσις* auf einen Abfall der Seele von ihrer Bestimmung zurückgeführt.

[4] Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios* 51 f.

[5] Norden, *Komm. zu Aen.* VI S. 18.

[6] Cumont, *Die Mysterien des Mithra* 128 f.

war es auch besonders eine chaldäisch-persische Lehre, daß die Seelen infolge bitterer Notwendigkeit in das Gefängnis, den Leib eintreten müssen. Sie wird dann wieder über Poseidonios, dessen Seelenlehre sich im großen und ganzen mit der hermetischen deckt[1], in unsere Schriften gelangt sein. Übrigens ist sie auch neupythagoreisch[2]. Für den Gedankenkomplex des *σῶμα-σῆμα* und dessen Konsequenzen wird wohl niemand Belege fordern; daß das auch in den poseidonischen Vorstellungskreis gehört, zeigt statt vieler Belege schon Verg. Aen. VI 734.

Es kann auch unsere Aufgabe nicht sein, die Lehre von der Seelenwanderung lang und breit auseinanderzusetzen. Wir wissen, daß sie uraltes griechisches Gut ist[3], von den alten Philosophen wie Empedokles gepflegt wurde[4], bei Platon besonders des Unsterblichkeitsglaubens wegen ausgebildet und seitdem nie wieder verdrängt worden ist. Interessant ist, nebenbei bemerkt, daß Phaidr. 249 B zwischen ursprünglichen Tierseelen und solchen Seelen unterschieden wird, die aus menschlichen Leibern in tierische hinabgesunken sind, später aber wieder in Menschen kommen können. Hier mag ganz versteckt der Gedanke zugrunde liegen oder sich vorbereiten, daß die Menschenseelen überhaupt nicht in Tierseelen wandern können, zumal der umgekehrte Gedanke, daß Tierseelen nie in Menschenseelen gelangen, dem Platon festzustehen scheint. Die platonische Lehre von der Seelenwanderung hat später, wie wir wissen, besonders in Poseidonios einen begeisterten Anhänger gefunden, was ja mit seiner Vorstellung von der Präexistenz der Seele übereinstimmt[5]. Die Seelen-

---

[1] vgl. z. B. Capelle, *Altgriechische Askese,* Neue Jahrb. XXV (1910) 702.

[2] Onatas b. Stob. ecl. I 50, 7 (Mull. II 114 a): *ὅλως δὲ τὸ σῶμα τοῖς θνατοῖς δέδωκεν ὁ θεὸς ζῴοις δι' ἀιδίαν ἀνάγκαν καὶ ἄφυκτον.*

[3] An ägyptischen Ursprung (Herod. II 123) glaubt heute niemand mehr. Gomperz, *Griech. Denker*[2] I 103 bringt sie mit der Soncharalehre der Inder, die unter persischer Vermittlung eingedrungen sei, zusammen.

[4] An Hermes erinnert es, daß nach ihm der Kreislauf durch alle vier Elemente führt (fr. 115 S. 267 D[3]), daß Seher, Sänger, Ärzte, Fürsten der Wiedervereinigung mit den Göttern am nächsten sind (fr. 146 S. 278, 4 D[3]) und auf der Wanderung im Tierreiche die in den Löwen die beste und vornehmste Stufe darstellt (fr. 127 S. 271, 5 D[3]).

[5] Heinze, *Xenokrates* 134; Badstübner, *Beiträge z. Erklärung u. Kritik d. philos. Schr. Senecas* 7. Von der Seelenwanderung handeln besonders Varro rer. div. fr. 38. 39. 40, Schmekel 128 f.

wanderung ist bei ihm ein Mittel zur Reinigung und Läuterung, faßt er doch die Wiedergeburt als Strafe und das Leben als Hades auf. Auch Philon kennt ausdrücklich die Seelenwanderung, u. zw. die in Tiere (somn. I 139). Die Neupythagoreer haben sich viel mit dieser Lehre abgegeben und konnten sich in der Streitfrage, die auch bei Hermes nicht konsequent entschieden ist, ob vernünftige Seelen in unvernünftige Wesen übergehen können, nicht recht einigen [1]. Plutarchos nimmt eine Wanderung in Tiere an (sera num. vind. 567 E). Von ziemlicher Wichtigkeit ist für uns, daß auch die oracula chaldaica die Seelenwanderung kennen, u. zw. die Fassung, welche das Wandern in einen Tierleib verpönt (W. Kroll, or. chald. 62). Die Lehre von der Seelenwanderung ist auch sonst der Gnosis nicht fremd [2]. In der Pistis Sophia finden sich z. B. ganz ähnliche Bestimmungen, wie die für die Kinderlosen, von denen wir oben sprachen. So kommt bei der nächsten Palingenesie ein Dieb in einen krüppligen und blinden Körper, ein Hochmütiger in einen solchen, den jedermann stets verachten muß usw. [3].

Nachdem wir bislang mehr von äußeren Gesichtspunkten aus an die Lehre von der Seele herangetreten sind, müssen wir uns nunmehr mit den inneren Fragen nach ihrem Wesen, ihrer Wirkung u. dgl. beschäftigen. Was eigentlich die *ἰδέα τῆς ψυχῆς* ist, wird Stob. ecl. II 160, 13 dargelegt: *ἔστι τοίνυν οὐσία καὶ λόγος καὶ νόημα καὶ διάνοια. φέρεται δ' ἐπὶ τὴν διάνοιαν καὶ δόξα καὶ αἴσθησις. ἴεται δ' ὁ λόγος ἐπὶ τὴν οὐσίαν, τὸ δὲ νόημα δι' αὐτοῦ ἴεται. ἐπιπλέκεται δὲ τὸ νόημα τῇ διανοίᾳ, ἐλθόντα δὲ δι' ἀλλήλων μία ἰδέα ἐγένοντο, αὕτη δέ ἐστιν ἡ τῆς ψυχῆς.* Die Seele ist der Grund alles Lebens, auch des der Unsterblichen [4]; alles wird von ihr bewegt, wie sie alles erfüllt [5].

---

[1] Schmekel 434; Zeller III 2 [4], 153 f. 240.

[2] Baur, *Gnosis* 223; Schmidt, *a. a. O.* 416 f.

[3] Köstlin, *Theolog. Jahrb.* XIII (1854) 96.

[4] *ζωὴ δέ ἐστιν ἕνωσις νοῦ καὶ ψυχῆς,* XI 14. *παρέχει δὲ ἡ ψυχὴ ζωὴν νοεράν,* i. e. *τὸ εἶναι. τὸ δὲ εἶναι νῦν λέγω τὸ ἐν λόγῳ γενέσθαι καὶ μετέχειν ζωῆς νοερᾶς,* Stob. I 321, 5.

[5] XI 8: *πάντα δὲ πλήρη ψυχῆς καὶ πάντα ὑπ' αὐτῆς ἰδίως κινούμενα, τὰ μὲν περὶ τὸν οὐρανόν, τὰ δὲ περὶ τὴν γῆν.*

Die Seele ist *ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος οὐσία ἀσώματος*[1], *καὶ ἐν σώματι δὲ οὖσα οὐκ ἐκβαίνει τῆς ἰδίας οὐσιότητος· τυγχάνει γὰρ οὖσα ἀεικίνητος κατ' οὐσίαν*[2], *κατὰ νόησιν αὐτοκίνητος, οὐκ ἔν τινι κινουμένη, οὐ πρός τι, οὐχ ἕνεκέν τινος*[3] . . . (Stob. I 281, 20). Die Seele ist *ἀσώματος* und daher *ἀίδιος νοητικὴ οὐσία*[4], *νόημα ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον, συννοοῦσα δὲ διάνοιαν τῆς ἁρμονίας ἐπισπᾶται. ἀπαλλαγεῖσα δὲ τοῦ φυσικοῦ σώματος, αὐτὴ καθ' αὑτὴν μένει, αὐτὴ ἑαυτῆς οὖσα ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ* (324, 5).

Der Gedanke, daß alle Teile der Welt mit Seelen angefüllt seien, ist wohl sicher poseidonisch. Es wird das durch eine ausführliche Schilderung des August. civ. dei VII 6, die auf Varro (fr. 27, Schmekel 125) und letzten Endes auf Poseidonios zurückgeht, genügend bezeugt. Freilich ist bei ihm wohl schon mehr an individuelle Persönlichkeiten, an dämonische Einzelwesen gedacht. Das ist etwas, was auch in den hermetischen Schriften, ja schon bei Platon nicht scharf geschieden wird oder wenigstens neben der anderen Ansicht steht, daß die Seele die Lebenskraft im allgemeinsten Sinne des Wortes sei, die Ursache selbständiger Bewegung und der Träger des Bewußtseins. Daß insbesondere auch Poseidonios die Seele als die Trägerin des Lebens angesprochen hat, können wir mit Bestimmtheit aus Cic. n. d. II 24 ff. schließen[5].

Nach Cic. Tusc. I 38 haben schon Pherekydes und Pythagoras den Glauben an die Unsterblichkei der Seele proklamiert; doch ist die wissenschaftliche Begründung erst von Platon ausgegangen, der aus dem Grunde die Seele sowohl für *ἀθάνατος* als *ἀγένητος* hielt, weil sie *ἀεικίνητος* und *πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως* sei (Phaidr. 245 C)[6]. Diese Lehre ist natürlich mit dem naiven Mythos des

[1] denn das Körperliche wäre der *μεταβολή* und *φθορά* unterworfen, Stob. I 323, 2.

[2] *φαμὲν δὲ τὴν ψυχὴν ἐξ οὐσίας τινός, οὐχ ὕλης γεγενῆσθαι, ἀσώματον οὖσαν καὶ αὐτῆς ἀσωμάτου οὔσης*, Stob. I 322, 27; vgl. 324, 17.

[3] *ἀεὶ αὐτῇ κινεῖται καὶ ἄλλοις κίνησιν ἐνεργεῖ· κατὰ τοῦτον οὖν τὸν λόγον ἐστὶ ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος, ἔχουσα κίνησιν τὴν αὐτῆς ἐνέργειαν*, Stob. I 323, 8. Die *ψυχή* ist *κινήσεως ἐνέργεια*, 292, 2.

[4] *ἰδιότης δὲ ψυχῆς ἡ κατ' οὐσίαν νόησις*, 282, 20.

[5] vgl. Sext. Emp. math. IX 119.

[6] Es sei hier an die Behandlung desselben Gegenstandes oben S. 195 ff. bei Gelegenheit der Lehre von der Bewegung erinnert.

Timaios unvereinbar, genau wie es bei Hermes mit dem der Kore der Fall ist. Später ist die genannte platonische Ansicht besonders von Poseidonios wieder aufgefrischt worden. Nach ihm hat die Seele als Teil der Gottheit auch selbst eigene freie Bewegung. Sie kann als solche nie aufhören und schließt darum Unvergänglichkeit in sich[1], und da sie einheitlich und einfach ist, kann sie sich nie auflösen und zertrennen[2]. Mit einem Worte, Poseidonios hat die Ewigkeit der Seele gelehrt; die Seele ist neque nata certe et aeterna, wie es Somn. Scip. 28 heißt[3].

Es gibt nach Hermes bei Stob. I 323, 11 drei Arten von Seelen: die göttliche, die menschliche, die vernunftlose Seele. Die göttliche ist *δι᾽ αὐτῆς ἐνέργεια,* wird als *ἀεικίνητος* in sich bewegt und bewegt sich selbst, ist von allem sterblichen Wesen und damit von *θυμός* und *ἐπιθυμία,* den *ἄλογα μέρη,* frei und befindet sich nur im *θεῖον σῶμα.* Die menschliche Seele hat auch etwas Göttliches, da sie aber an den sterblichen Körper gebunden ist, hat sie zugleich die erwähnten *ἄλογα.* Als *ἐνέργειαι,* wenn auch *ἐνέργειαι θνητῶν σωμάτων,* sind auch sie unsterblich. Die Seele der *ἄλογα,* die eben des göttlichen *λόγος* entbehrt, besteht nur aus *θυμός* und *ἐπιθυμία.* Dann wird entgegen dem Anfange noch eine vierte Seele angefügt, die der *ἄψυχα, ἥτις ἔξωθεν οὖσα τῶν σωμάτων ἐνεργεῖ κινοῦσα. αὕτη δ᾽ ἂν εἴη ἐν τῷ θείῳ σώματι κινουμένη καὶ ὥσπερ κατὰ πάροδον*[4] *ταῦτα κινοῦσα.*

---

[1] Cic. n. d. II 32; Sext. Emp. math. IX 76.

[2] Cic. Tusc. I 71. Schmekel nimmt S. 250 die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele für Poseidonios in Anspruch gegen Zeller und Hirzel. Besonders für die Präexistenz läßt sich vieles als poseidonisch geltend machen. Sicher geht auf Poseidonios zurück Cic. div. I 131: cumque animi hominum semper fuerint futurique sint. Höchstwahrscheinlich hat Poseidonios diese Lehre gleichzeitig mit der Lehre von der Ewigkeit der Welt im Timaios-Kommentar dargestellt, Schmekel 438; vgl. Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios* 56.

[3] Panaitios indes hielt die Seele für vergänglich, Schmekel 313. Hier seien auch die hauptsächlichen *δόξαι* genannt: Aristoteles und Dikaiarchos *ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχήν, θείου δέ τινος μετέχειν αὐτήν,* Aët. plac. V 1,4 (Doxogr. 416,3; vgl. Hippol. philos. 20,4, Doxogr. 570,21). *Πλάτων τὴν ψυχὴν δὲ ἀγένητον καὶ ἀθάνατον καὶ θείαν λέγει,* Epiph. haeres. III 22 (Doxogr. 591, 18). *θνητὴν μὲν ψυχὴν ὁ Ἐπίκουρος καὶ Δικαίαρχος φήθησαν, ἀθάνατον δὲ Πλάτων καὶ οἱ Στωικοί,* Galen. hist. phil. 24 (Doxogr. 613, 15).

[4] d. h. *ἔξωθεν,* d. i. *ἐκ τοῦ θείου σώματος παρέρχεται εἰς ταῦτα,* d. i. *τὰ ἄψυχα.* Die *ψυχή* der *ἄψυχα* ist sehr rätselhaft. Es schwebt sicherlich die

Mit dieser Auseinandersetzung berührt sich in etwa die bei Stob. I 321, 29, wo folgendes dargelegt wird:

Die Seele ist eine *οὐσία αὐτοτελής, ἐν ἀρχῇ ἑλομένη βίον τὸν καθ' εἱμαρμένην, καὶ ἐπεσπάσατο ἑαυτῇ λόγον ὅμοιον τῇ ὕλῃ ἔχοντα θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν. καὶ ὁ μὲν θυμὸς ὑπερέχει* (?) *ὕλην· οὗτος, ἐὰν ἕξιν ποιήσῃ πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς νόημα, γίνεται ἀνδρεία καὶ οὐ παράγεται ὑπὸ δειλίας. ἡ δὲ ἐπιθυμία ὑπερέχεται* (?)· *αὕτη ἐὰν ἕξιν ποιήσῃ πρὸς τὸν τῆς ψυχῆς λογισμόν, γίνεται σωφροσύνη καὶ οὐ κινεῖται ὑπὸ ἡδονῆς· ἀναπληροῖ γὰρ ὁ λογισμὸς τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας. ὅταν δὲ ἀμφότερα ὁμονοήσῃ καὶ ἴσην ἕξιν ποιήσῃ καὶ ἔχηται ἀμφότερα τοῦ τῆς ψυχῆς λογισμοῦ, γίνεται δικαιοσύνη· ἡ γὰρ ἴση ἕξις αὐτῶν ἀφαιρεῖ μὲν τὴν ὑπερβολὴν τοῦ θυμοῦ, ἐπανισοῖ δὲ τὸ ἐνδέον τῆς ἐπιθυμίας. ἀρχὴ δὲ τούτων ἡ διανοητικὴ οὐσία, καθ' αὑτὴν αὐτὴ οὖσα, ἐν τῷ αὐτῆς περινοητικῷ λόγῳ κράτος ἔχουσα. ἄρχει δὲ καὶ ἡγεμονεύει ἡ οὐσία ὥσπερ ἄρχων· ὁ δὲ λόγος αὐτῆς ὥσπερ σύμβουλος. ὁ περινοητικὸς λόγος τοίνυν τῆς οὐσίας ἐστὶ γνῶσις τῶν λογισμῶν τῶν παρεχόντων εἰκασμὸν λογισμοῦ τῷ ἀλόγῳ, ἀμυδρὸν μὲν ὡς πρὸς λόγον, λογισμὸν δὲ ὡς πρὸς τὸ ἄλογον, καθάπερ ἠχὼ πρὸς φωνὴν καὶ τὸ τῆς σελήνης λαμπρὸν πρὸς ἥλιον. ἥρμοσται δὲ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πρός τινα λογισμὸν καὶ ἀνθέλκει ἄλληλα καὶ ἐπισπᾶται ⟨τὴν⟩ ἐν ἑαυτοῖς ὑλικὴν διάνοιαν.*

An diese nicht immer verständlichen Deduktionen, deren platonischen Charakter man aber auf der Stelle erkennt, schließt recht wohl der Gedanke von Stob. I 274, 5 an, wo von der Seele, die zur Wahrheit strebt, gesagt wird, daß sie die zwei Teile, die sie hinab zum Irdischen ziehen, überwinden und sich von dem einen Teile, der von ihnen wegflieht, d. h. zu Gott emporstrebt, beherrschen lassen müsse[1]. Kurz und bündig wird die Seelenlehre XII 4 gegeben: Die Seele zerfällt in zwei Teile, das *λογικόν* und *ἄλογον*; die Eigenarten des letzteren sind *θυμός* und *ἐπιθυμία*. Eine, oberflächlich gesehen, ganz andere Vorstellung begegnet bei Jamblich. myst. VIII 6, wo als hermetische Ansicht ausgegeben wird, daß der Mensch zwei Seelen habe, die eine, welche vom *πρῶτον νοητόν* stamme und an der *δημιουργικὴ δύναμις* teilnehme, die andere, die ihm gegeben sei *ἐκ τῆς τῶν οὐρανίων περιφορᾶς*, in welche die *θεοπτικὴ ψυχή* hineinkriecht[2]; letztere folge auch den

---

stoisch-poseidonische Stufenfolge vor, welche die tiefste Stufe dem pflanzlichen Leben zuweist. S. darüber etwa Schmekel 257. Daß auch die *ἄλογα* eine Seele haben sollen, widerstreitet dem stoischen Gedankenkompex nicht, da die jüngeren Stoiker, vor allem Poseidonios, den Tieren bekanntlich eine Seele zusprachen. S. noch Gronau, *Posidonius eine Quelle für Basil. Hexahem.* 80.

[1] Von diesen *δύο μέρη* und dem *λογικόν* ist auch P. XV 15 die Rede.

[2] Für die Einschachtelung vgl. P. X 13, wo es heißt: *ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι.*

περίοδοι τῶν κόσμων, während erstere, *ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοητῶς παροῦσα,* über die *γενεσιουργὸς κύκλησις* erhaben sei und von ihr aus die Befreiung von der Heimarmene und der Aufstieg zu den intelligiblen Göttern möglich werde. Schließlich sei noch das *λόγιον* von Stob. I 275, 6 erwähnt: *ψυχῆς τὸ μὲν αἰσθητικὸν θνητόν, τὸ δὲ λογικὸν ἀθάνατον.*

Um kurz das Hauptsächlichste von dem zusammenzufassen, was uns diese Stellen bieten: die Seele allgemein wird als aus *θυμός* und *ἐπιθυμία* bestehend gedacht; es sind dies vernunftlose Bestandteile, die als unsterblich oder auch als sterblich ausgegeben werden. Die Tiere haben nur diese, der Mensch hat noch den *λόγος* dazu, d. h. allgemein den vernünftigen Bestandteil. Wenn *θυμός* und *ἐπιθυμία* von der Vernunft der Seele geleitet werden, entstehen statt der entsprechenden Laster *ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη*[1]. Es ist also eine offenbare Dreiteilung der Seele zu registrieren. Daneben aber sind die vernunftlosen Bestandteile zusammengefaßt und dem vernünftigen gegenübergestellt oder radikaler als eigene Seele neben der eigentlich göttlichen aufgefaßt. Bei Jamblichos tritt dann noch das astrologische Moment hinzu, daß die niedere Seele aus dem Sternenreich stamme und der *εἱμαρμένη* unterworfen sei.

Seit Platon ist uns die Unterscheidung der höheren und niederen Seelenteile, des *θεῖον* oder *λογιστικόν* auf der einen, des *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν* auf der anderen Seite geläufig. Das *λογιστικόν* ist natürlich unter allen Umständen unsterblich, der unvernünftige Seelenteil scheint nach Platon sterblich zu sein, d. h. er entsteht und vergeht mit dem Körper. Dagegen lassen ihn aber schon Speusippos und Xenokrates unsterblich sein[2]. Über die vier Kardinaltugenden, die Platon aus dem Verhalten der drei Seelenteile entwickelte, brauchen wir wohl kein Wort zu verlieren[3].

---

[1] Für sich allein genommen, ohne von der Vernunft beherrscht zu sein, sind die Eigenschaften von *θυμός* und *ἐπιθυμία ἄλογοι κακίαι*, P. XII 4.

[2] Heinze, *Xenokrates* 138.

[3] Eine Zusammenfassung mit den entsprechenden Lastern gibt Hippol. philos. 19, 16 (Doxogr. 569).

Merkwürdig ist nur, daß bei Hermes die erste, die *σοφία*, weggefallen ist. Diese Ansicht Platons über die Seelenteile und deren Vermögen war den Stoikern, die das seelische Vermögen des Menschen für vollkommen einheitlich, gottgleich und vernünftig hielten, verpönt, bis Poseidonios unter Aufrechterhaltung der pneumatischen Einheit, der *μία οὐσία,* drei Seelenvermögen [1], *δυνάμεις ἑτερογενεῖς,* postulierte, neben dem *λόγος* das *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές*. Wir sind darüber genau durch Galen. plac. Hipp. et Plat. 454. 481. 515 u. ö. unterrichtet. Selbstverständlich hat Poseidonios danach auch die platonische Tugendeinteilung sich zu eigen gemacht, wie uns viele Zeugnisse zeigen [2]. Hierin stimmt er auch mit Panaitios überein [3], der im übrigen in noch engerem Anschluß an Platon auch die Seeleneinheit fallen ließ. Selbstverständlich muß auch Poseidonios vom Menschen fordern, daß er dem besseren Teile der Seele, dem göttlichen *λογιστικόν*, nicht dem *παθητικόν*, das auch die Tiere haben, folge (Galen. 470. 472. Genau die platonische Seelenlehre mit der Ableitung der vier Kardinaltugenden haben ferner die Neupythagoreer übernommen [4]. Auch Philon ist die Dreiteilung der Seele und die damit zusammenhängende Tugendlehre sehr wohl bekannt [5].

Es lag von vornherein nahe, daß die platonische Dreiteilung

---

[1] Eine dreifache Teilung der Welt und der Seele wurde auch in den „assyrischen Mysterien" gelehrt, Cumont, *Die orient. Relig.* 290 zu S. 55.

[2] etwa Galen., *a. a. O.* 421; Cic. Tusc. III 36f. u. a. m.; s. auch Schmekel 272ff. Auch dem Poseidonios gelten *θυμός* und *ἐπιθυμία* als *ἄλογοι κακίαι*; s. z. B. Sen. ep. 92, 8. M Apelt, *De rationibus quibusdam etc.* 110.

[3] Schmekel 216f.

[4] s. die Darlegung bei Jambl. *περὶ ψυχῆς* (Stob. I 369, 9); Tim. Locr. an. m., Mull. II 42, 7; Theages *π. ἀρετῆς* b. Stob. ecl. III 77f. (Mull. II 19); Metopos ebd. 67, 7, (Mull. II 23); Kriton *π. φρον. κ. εὐτ.* ebd. 215, 14 (Mull. II 25); Kallikratidas *π. οἴκου εὐδ.* ebd. II 534, 12 (Mull. II 30 *β'*).

[5] leg. alleg. I 70. *θυμός* und *ἐπιθυμία* müssen vom *λόγος* oder *νοῦς* gelenkt werden, migr. Abr. 67. Aus der *συμφωνία* der drei entsteht die *δικαιοσύνη*, leg. all. I 72. Später ist auch von den entsprechenden Lastern die Rede, z. B. 86. Die vier *ἀρεταί, φρόνησις ἀνδρεία σωφροσύνη δικαιοσύνη*, erwähnt Philon öfter, so leg. alleg. I 70, post. Caini 128. Daß genau wie bei den Neupythagoreern statt der *σοφία* die *φρόνησις* steht, verrät die Abhängigkeit von der Stoa. Die Dreiteilung der Seele findet sich noch conf. ling. 21, quaest. in Genes. IV 186 p. 386 A u. ö.; vgl. spec. leg. I 201, leg. alleg. I 40, rer. div. her. 55, quod det. pot. 82.

zu einer Zweiteilung des höheren und niederen Seelenlebens kondensiert werden würde. Dieser Prozeß ist schon bei Xenokrates vollendet, der nur mehr zwischen *νοῦς* und *ψυχὴ κατ' ἐξοχήν* unterscheidet [1]. Die aristotelische Scheidung der Vernunft und des Affektes hat dann stets nachgewirkt. Poseidonios faßt die niederen Vermögen im *παθητικόν* zusammen [2], Panaitios gelangt zur Teilung von *ἄλογος ψυχή* und *λογικόν* [3], bei Philon [4], Plutarchos und Maximos von Tyros läßt sich eine ähnliche Vermischung beobachten [5]. Das äußerste Extrem der Zweiteilung, die vollständige Trennung zweier selbständiger Seelen findet sich jedoch erst bei Numenios, von dem Porphyrios b. Stob. I 350, 25 (fr. 50 p. 70 Thedinga) berichtet: *ἄλλοι δέ, ὧν καὶ Νουμήνιος, οὐ τρία μέρη ψυχῆς μιᾶς ἢ δύο γε, τὸ λογικὸν καὶ ἄλογον, ἀλλὰ δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς οἴονται, ὥσπερ καὶ ἄλλα, τὴν μὲν λογικήν, τὴν δὲ ἄλογον.* Die Lehre von der doppelten Seele, der *θεία* und *ὑλικὴ ψυχή*, von denen die zweite das *σῶμα* der ersten ist, findet sich dann ganz ausgebildet bei den Gnostikern [6]. Erwähnt mag noch sein, daß diese Unterscheidung später besonders Eigentum der Neuplatoniker war [7].

Wir sprachen oben davon, daß die Seelen alle nach genera und species und ihrer Würdigkeit ihren Platz angewiesen bekommen haben. In jedem *εἶδος* und *γένος ψυχῶν* sind einige *βασιλικαί ψυχαί*, die sich vor den anderen auszeichnen, und diese erhalten dementsprechend ihren Körper, *πολλαὶ γάρ εἰσι βασιλεῖαι· αἳ μὲν γάρ εἰσι ψυχῶν, αἳ δὲ σωμάτων, αἳ δὲ τέχνης, αἳ δὲ ἐπιστήμης, αἳ δὲ αὐτῶν καὶ τῶν* (Stob. I 466, 8). Auch die Seelen der wirklichen Könige sind von ganz besonderem Schlage entsprechend der überragenden Stellung, die der König auf Erden einnimmt, da er der letzte der Götter und der erste der Menschen ist (Stob. I 408, 4). Schon von Geburt an ist der König von den Göttern

---

[1] Heinze, *a. a. O.* 143.

[2] Galen. 377. 463. 466 Schl.; das ist aristotelisch. Zeller III 2 [4], 198, 6.

[3] Schmekel 203 f.

[4] spec. leg. I 201, quod det. pot. 82.

[5] Zeller III 2 [4], 198. 221 f.

[6] s. z. B. Clem. exc. Theodot. p. 123, 20 St.

[7] Nachträglich werde ich auf Eislers Behandlung der Zweiseelenlehre aufmerksam, *Weltenmantel* 553. 556 ff. 560. Eisler nimmt eranischen Einfluß an·

bevorzugt. Die in ihn gesandte Seele kommt aus einem Orte, der alle sonstigen Seelenorte überragt [1]. Aus zwei Gründen werden die Seelen zur Königswürde hinabgeschickt. Einmal sind es solche, die nach tadelloser Vollendung ihrer Wanderung vor der Vergottung stehen und nun schon einen Vorgeschmack und eine Vorübung für die *ἐξουσία θεῶν* haben sollen. Dann sind es solche, die, an sich schon göttlich, nur ganz wenig dem *ἔνθεος γνώμων* zuwider gehandelt haben, und deswegen in der *ἐνσωμάτωσις* nicht dasselbe wie sonst die Menschen erdulden, vielmehr gebunden die Göttlichkeit genau wie in ihrer Freiheit haben sollen. Diese hohe Wertung der Königsseele und des Königs überhaupt findet sich auch sonst bei Hermes; so verspricht Gott in der *Κόρη κόσμου* 398, 12 den Seelen, daß die Gerechten in die Wohltäter der Menschheit und in die Philosophen gelangen sollen, und an deren Spitze stehen eben die Könige.

Die hohe Schätzung der Königsseele hat ihr Vorbild schon in Platons Phaidr. 248 D, wo jene freilich noch den zweiten Platz einnimmt; vor ihr steht die des *φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινὸς καὶ ἐρωτικοῦ*. Es hat also offenbar eine Wandlung der Anschauung zugunsten des Königs stattgefunden. Das wird der mit dem Hellenismus beginnende Herrscherkult verursacht haben [2]. Besonders muß eine bekannte Lehre des Poseidonios erwähnt werden, die zugleich als eine Art Motivierung des Herrscherkults interessant ist. Er hat nämlich gerade in eschatologischer Beziehung den Menschen mit königlichen Beschäftigungen, wie überhaupt denen, die sich um die Menschheit verdient machen, eine ganz besondere Würde zugesprochen, indem er vor allen Seelen die ihre im Jenseits bevorzugt und unter die Götter aufgenommen sein ließ [3].

---

[1] Dasselbe Stob. I 463, 15. Der Unterschied in den *ἤθη* der Könige, die doch alle in gleicher Weise eine *θεία ψυχή* haben, erklärt sich aus der *τῶν δορυφορησάντων αὐτὴν κατάστασις ἀγγέλων καὶ δαιμόνων*. Nach deren Eigenschaften richten sich die ihrigen.

[2] s. dafür Wendland, *Kultur* [2] 123 ff.

[3] Auf Einzelheiten wollen wir uns nicht einlassen. Das Material ist gut zusammengestellt bei Wendland, *Kultur* [2] 135, 4. Daß im Somn. Scip. das Wort „König“ nicht fällt, muß man aus Ciceros republikanischer Gesinnung verstehen. Gedacht ist aber daran. Hinzugefügt kann noch werden Macrob. Somn. Scip. I 9, 6: civitatum vero rectores ceterique sapientes . . .

Damit ist ohne weiteres das Verständnis auch für unsere hermetischen Gedanken gegeben.

Auch abgesehen von den Königsseelen gibt es unter den Seelen einen Unterschied nach der *εὐγένεια*, genau so wie es bei der Abstammung der Menschen ist (Stob. I 409, 15). Eine andere Scheidung, die nach dem Geschlecht, kann man nicht machen, denn nur bei Körperlichem darf man so einteilen [1]. Wohl muß man freilich die Seelen nach Rauheit und Sanftheit unterscheiden; doch ist daran nicht das Geschlecht schuld, sondern merkwürdigerweise der *ἀήρ, ἐν ᾧ πάντα γίνεται.* Unter dem *ἀὴρ ψυχῆς* ist aber der umgebende Körper verstanden, das Gemisch aus den vier Elementen. Wenn nun das *σύγκριμα τῶν θηλειῶν* mit Nassem und Kaltem vorherrscht, dann wird die eingeschlossene Seele naß und weichlich; das Gegenteil tritt ein, wenn das Männliche mit dem Trockenen und Warmen die Oberhand hat. Überhaupt sind die *ἀέρες* in uns von der größten Wichtigkeit; die körperliche Seele gebraucht sie sozusagen als Einhüllung, als *περιβόλαια σώματα.* Wenn diese *ἀέρες* fein, locker, durchsichtig sind, dann ist die Seele klug. Sind sie aber dicht, dick, trübe, dann sieht sie wie zur Winterszeit nur bis vor die Füße. Die Verschiedenheit der *διάνοια* der Menschen kommt von der geographischen Lage und dem danach sich richtenden Klima her. Die Seele hat stets gegen das *φύραμα* der Elemente des Leibes zu kämpfen, die sie bedrängen wollen.

Diese Gedanken, die uns teilweise schon bekannt sind, können wir kurz abtun. Schon Parmenides hatte gelehrt, daß die Intelligenz des Menschen der Mischung der Elemente des Warmen und Kalten entspreche [2]. Später war es Anschauung des Poseidonios, daß Charakter und Intellekt der Menschen großenteils

---

facile post corpus caelestem, quam paene non reliquerant, sedem reposcunt. Er macht gleichzeitig darauf aufmerksam, daß schon die älteste Zeit claros in re publica viros in numerum deorum consecravit (Hesiod. op. et d. 121ff.).

[1] Um das gleich hier zu erledigen, die Frage, ob die Seele ein Geschlecht habe, beantworten nach Tertull. anima 36 die Gnostiker verschieden, s. die Literatur b. Wendland, *Kultur* [2] 184, 1. Bemerkt sei noch, daß Philon ausdrücklich eine männliche und weibliche Seele unterscheidet, z. B. spec. leg. III 178, leg. alleg. II 97.

[2] Parm. b. Theophr. *π. αἰσθήσ.* 3, fr. 16 S. 163, 2. 146, 4 D [3], Philippson, *Ὕλη ἀνθρωπίνη* 166.

von der Natur der umgebenden Luft u. dgl. abhängig seien[1]. Schon Panaitios hatte gelehrt, daß außer dem Samen die Atmosphäre wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der Seele habe, je nach ihrer Reinheit und Klarheit oder Dicke und Nebelhaftigkeit werde sie das Wesen der Menschen ganz verschieden beeinflussen und gestalten; so werde auch der reinere Himmel klügere Menschen hervorbringen als der mit grauem Nebel bedeckte[2]. Im übrigen sei auf unsere frühere Darlegung desselben Gegenstandes verwiesen. Offenbar ist hier die hermetische Lehre nur eine Fortbildung jener stoischen Ansicht.

Wenn wir uns nun danach umsehen, wie Hermes sich das Wirken der Seele gedacht hat, so geraten wir in ein merkwürdiges Gemisch von Physiologie und Psychologie, das so recht antik ist. Es heißt darüber P. X 13: *ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ὀχεῖται τὸν τρόπον τοῦτον. ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα διήκει*[3] *διὰ φλεβῶν καὶ ἀρτηριῶν καὶ αἵματος καὶ κινεῖ τὸ ζῷον καὶ ὥσπερ τρόπον τινὰ βαστάζει.* Deswegen hätten einige die Seele für Blut gehalten, mit Unrecht, da sie nicht wußten, daß erst das Pneuma in die Seele zurücktrete, dann das Blut gerinne und die Adern und Blutgefäße sich leeren und dann das Wesen sterbe[4]. Dazu will in keiner Weise passen, was kurz darauf § 16 erzählt wird: *ἀναδραμοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ*[5] *εἰς ἑαυτήν, συστέλλεται τὸ πνεῦμα εἰς τὸ αἷμα, ἡ*

---

[1] Galen., plac. Hipp. et Plat 464, Cic. n. d. II 17. 42. [2] Schmekel 196f.

[3] Diese Partie ist auch bei Stobaios erhalten. Dort (I 305, 16) ist die Stelle folgendermaßen überliefert (F P): *ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα διῆκον διὰ φλεβῶν κτλ.* Bei Hermes stellt sich die Überlieferung im Vaticanus 951 (M) und 237 (C) so dar: *ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι, τὸ πνεῦμα διήκει . . . καὶ κινεῖ.* Es ist wohl am einfachsten, mit Rücksicht auf die folgende Beziehung der *ψυχή* zum *πνεῦμα* (vgl. § 16) bei Hermes *σώματι* in *πνεύματι* zu ändern. Der Irrtum erklärt sich aus der Reminiscenz einer anderen, ganz geläufigen Floskel, von der gleich die Rede sein wird. Die auch der Überlieferung bei Stobaios widersprechenden Zusätze: *ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι, τὸ δὲ πνεῦμα,* halte ich für überflüssig. — Im übrigen ist bei etwas abweichendem Texte der Sinn der ganzen Stelle an beiden Stellen derselbe.

[4] vgl. etwa Aët. plac. 24, 1 (Doxogr. 435 a 11): *Ἀλκμαίων, ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἱμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαί φησι, τὴν δὲ ἐξέγερσιν διάχυσιν τὴν δὲ παντελῆ ἀναχώρησιν θάνατον.*

[5] So in M und C überliefert. Vielleicht ist dieser Nom. absol. zu halten; s. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik,* Tübingen 1911, 178.

δὲ ψυχὴ εἰς τὸ πνεῦμα· ὁ δὲ νοῦς καθαρὸς γενόμενος τῶν ἐνδυμάτων, θεῖος ὢν φύσει, σώματος πυρίνου λαβόμενος περιπολεῖ πάντα τόπον, καταλιπὼν τὴν ψυχὴν κρίσει καὶ τῇ κατ' ἀξίαν δίκῃ. Hier wird etwa der umgekehrte Weg angegeben, als wir uns ihn nach § 13 vorstellen; der *λόγος* ist weggefallen. Wirklich vorstellbar ist überhaupt der ganze Prozeß nicht. In § 17 kommt Hermes noch einmal auf das Verhältnis der einzelnen Teile, die *σύνθεσις τῶν ἐνδυμάτων* zurück: Der Nus könne sich nackt im erdigen Körper nicht niederlassen, so habe er als *περιβολή* die Seele; die Seele wiederum, selbst göttlich [1], gebrauche als Diener das Pneuma, das Pneuma versorge (*διοικεῖ*) das Lebewesen [2]. P. XII 13 wird folgende Lehre des Agathos Daimon verkündet: Die Seele sei im Körper, der Nus in der Seele, der Logos im Nus, der Nus in Gott, Gott sei ihr aller Vater. Der Logos ist das Abbild (*εἰκών*) des Nus, der Nus Gottes, der Körper der Idee, die Idee der Seele. Das Feinste der Hyle ist Luft, das Feinste der Luft ist Seele, das der Seele ist Nus, das des Nus ist Gott. Gott ist um alles und durch alles, der Nus um die Seele, die Seele um die Luft, die Luft um die Hyle [3]. — Die letzten beiden Sätze sind ganz be-

---

[1] Das vermutet man nach § 16 nicht.

[2] So die Überlieferung in M C. Nur ist aus Stobaios, der dieselbe Stelle erhalten hat (310, 26), *ὑπηρέτῃ* statt des von M C überlieferten *οἱ περί* entnommen.

[3] So nach Partheys Text. Es bestehen textlich und sachlich große Schwierigkeiten. Stellt man sich die Sache schematisch durch konzentrische Kreise dar, von denen die *ὕλη* als das Gröbste den größten, Gott als der Kern, das Feinste, den kleinsten Radius hat, dann müßte der Satz lauten: *ψυχὴν μὲν ἐν σώματι, λόγον δὲ ἐν ψυχῇ, νοῦν δὲ ἐν λόγῳ, θεὸν δὲ ἐν νῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτων πατέρα* (vielleicht könnte das vorletzte Glied *θεὸν δὲ ἐν νῷ* fortbleiben, worauf auch die zu Parthey S. 107 Z. 11 angegebene Lesart weist; denken kann und muß man es sich aber so). Daraus ergibt sich zunächst, daß im überlieferten Texte bei *νοῦς* und *θεός* die Sache auf den Kopf gestellt ist, daß ferner nach diesem Schema das Verhältnis des *λόγος* und *νοῦς* im Texte ganz falsch ist, denn der *νοῦς* ist jedenfalls das Feinere. Nimmt man aber das Verhältnis einmal als gegeben an, dann ist jedenfalls das falsch, daß der *λόγος εἰκὼν τοῦ νοῦ* ist; gerade das Gegenteil wäre richtig. Doch lassen wir zunächst diese Schwierigkeiten auf sich beruhen und betrachten die andere Angabe: *ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων, ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχήν, ἡ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀὴρ περὶ τὴν ὕλην.* Will man das schematisch darstellen, so kommt gerade das entgegengesetzte Bild wie beim ersten Falle heraus; hier müßte Gott den größten Radius und die Hyle den kleinsten haben. Die

sonders interessant, da die *ψυχή* nur als etwas stofflich Feineres denn das *πνεῦμα* bezeichnet wird und diese stofflichen Differenzen sich in echt stoischer Weise bis zum höchsten Gott erstrecken [1].

Die Atmung ist für Hermes das *σημεῖον ἐναργὲς τῆς παλινδρομίας* (*ψυχῶν*). Sie wird von Isis bei Stob. I 467, 21 gedeutet: *τοῦτο γὰρ ὃ σπῶμεν ἄνωθεν ἐξ ἀέρος πνεῦμα, τοῦτο πάλιν ἄνω πέμπομεν ἵνα λάβωμεν. καὶ εἰσίν, ὦ τέκνον, τούτου τοῦ ἐνεργήματος τεχνίτιδες ἐν ἡμῖν φῦσαι, αἳ ἐπειδὰν μύσωσι τὰ δεκτικὰ ἑαυτῶν τοῦ πνεύματος στόματα, τότε ἡμεῖς οὐκέτι ὧδέ ἐσμεν, ἀλλ' ἀναβεβήκαμεν.* Woher das stammt, läßt sich nicht genau sagen; die platonische Lehre von der Atmung Tim. 78 D—79 E kommt nur ganz schwach zum Vorschein. Man wird nur allgemein wegen der Einatmung des Pneumas auf stoische Quelle raten [2].

Das Eigentümliche an der hermetischen Psychologie und

---

letztere Angabe ist nichts als eine Anlehnung an das bekannte stoische Weltbild. Von dieser Anordnung aus betrachtet gewinnen auch erst die Angaben oben über *λόγος, νοῦς, θεός* ihr Licht, erst von diesem Standpunkte aus kann man mit Recht alles sagen, was im Text von ihnen behauptet ist. Die Verwirrung der ganzen Stelle beruht mithin darauf, daß bei dem bekannten hermetischen Bestreben nach abstufender Reihenfolge eine, wenn man so sagen darf, anthropologische Einschachtelung, bei der das *σῶμα* das Umfassende ist, wie wir sie im X. Traktate kennen gelernt haben, unvermittelt neben eine kosmologische gestellt ist. (Daß speziell die *ψυχή* = Weltseele, aber auch der Nus und Gott mit in das stoische Weltbild einbegriffen und lokalisiert wurden, sahen wir früher schon, oben S. 6 f. und 118.) Ob danach die Stelle irgendwie zu emendieren ist, scheint mir fraglich, die Verwirrung mag von Anfang an so gewesen sein. Verwunderlich ist nur, wie plötzlich die *ἰδέα* in den Zusammenhang hineinfällt. Offenbar hat das vorhergehende *εἰκών* den Anlaß dazu gegeben. Von der Weltseele als dem *παράδειγμα* der Idee ist oben S. 117. 119 schon die Rede gewesen. Für Reitzensteins Auffassung dieser Stelle s. *Hellenist. Mysterienrelig.* 158. Zielinski vermißt *a. a. O.* 351 die Nennung des *πνεῦμα.* Er hält das für einen Gedächtnisfehler, der bei der „Unanschaulichkeit dieser metaphysischen Kettenbrüche" nicht wunderbar sei. Es sei eine Flüchtigkeit, die auch den Gott aus dem Geleise gebracht habe; er folgere nämlich, wie auch Zielinski sieht, verkehrt, *λόγον ἐν τῷ νῷ κτλ.* Z. denkt sich die Verschachtelung *σῶμα(—πνεῦμα)—ψυχή—λόγος—νοῦς—θεός.*

[1] Daß speziell die Seele von den Stoikern als körperlich aufgefaßt wurde, ist bekannt; s. zum Überfluß St. v. fr. II 790 ff.

[2] Nahe kommt vielleicht Tim. Locr. an. m., Mull. II 44 § 9: *ἁ δ' ἀνάπνοια γίνεται . . . ἐπιρρέοντος δὲ καὶ ἑλκομένω τῶ ἀέρος ἀντὶ τῶ ἀπορρέοντος διὰ τῶν ἀοράτων στομίων, δι' ὧν καὶ ἁ νοτὶς ἐπιφαίνεται — — λυομένων δὲ τῶν ἁρμῶν τᾶς συστάσιος, αἴκα μηκέτι δίοδος ᾖ πνεύματι . . . θνάσκει τὸ ζῷον.*

Physiologie ist die Reihe ineinander greifender Stufen. Auch hierfür hat zweifellos wieder der Timaios das Vorbild abgegeben. Gott fand, heißt es Tim. 30 B, *νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο.* Wenngleich dies hier an sich vom Makrokosmos gesagt ist, brauchen wir doch kein Bedenken zu tragen, es auch auf den Mikrokosmos zu übertragen. Daß diese Lehre von der Seele, die zwischen Körper und Nus steht, bewußt von Platons Schülern aufgenommen ist, sehen wir an Xenokrates (Heinze, *Xenokrates* IX). Diese trichotomische Formel muß dann oft wiederholt worden sein, sie findet sich u. a. in den oracula chaldaica wieder, so überliefert Prokl. in Tim. I 408, 19 D:

Νοῦν μὲν ἐνὶ ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐνὶ σώματι ἀργῷ,
Δήσας ἐγκατέθηκε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε[1].

Die Kenntnis der platonischen Floskel muß in den hermetischen Schriften vorausgesetzt werden[2]; freilich ist sie, wie das bei Epigonen zu geschehen pflegt, auf Kosten der Einfachheit und Klarheit erweitert und verziert worden. So hat man zwischen Nus und Seele den Logos schieben müssen (X 13), ein Brauch, den auch Philon zu kennen scheint, da er, wie wir sahen, genau wie Hermes, den *λόγος* als *οἶκος νοῦ* bezeichnet (migr. Abr. 4), den übrigens auch Plotinos seinen Vorgängern und Gegnern vorwirft (II 9, 1 Schl.).

Damit nicht zufrieden, hat man von der *ψυχή* noch das *πνεῦμα* geschieden, den Teil, der von ihr in das Blut geschickt wird und dort Leben und Bewegung bewirkt[3], die lebenwirkende Kraft, von der es Stob. I 471, 12 heißt: *τὸ δὲ ἀερῶδές ἐστι τὸ ἐν ἡμῖν κινητικόν.* Das *πνεῦμα* ist hier also die *ἑτέρα ψυχή* der Gegner des Plotinos, *ἣν ἐκ τῶν στοιχείων συνιστᾶσι,* der Plotin

---

[1] W. Kroll 47. Der Text bei Diehl ist etwas anders. Wie die Neuplatoniker das *ψυχὴ ἐν σώματι* auslegten und sich das Verhältnis von *ψυχή* und *νοῦς* dachten, s. Zeller III 2⁴, 507.

[2] So erklärt sich auch die Lesart *σώματι* von MC in X 13 (S. 75, 9).

[3] In X 16 scheint jedoch das *πνεῦμα* das Umfassendste zu sein, wenn man sagen kann: *ἡ ψυχὴ συστέλλεται εἰς τὸ πνεῦμα.*

aber II 9, 5 jede *ζωή* abstreiten muß. Zugrunde liegt dieser Anschauung natürlich die Vorstellung der Stoiker von der Seelensubstanz. Streng gefaßt ist nach ihnen das *πνεῦμα* nur die Vorstufe der *ψυχή* und so auch die Geburt eine *μεταβολὴ τοῦ πνεύματος εἰς ψυχήν*[1]. Wir haben oben schon davon gesprochen, daß es dann neben dem *πῦρ* als Bestandteil der Seele angesehen oder aber auch sogleich mit *ψυχή* identifiziert wird[2]; in letzterem Falle steht es dann dem *σῶμα* und *ἡγεμονικόν* gegenüber, oder es wird für alles Geistige im Gegensatze zum *σῶμα* gebraucht[3]. Aber gerade bei Marcus Antoninus, den wir hierfür als Zeugen anrufen können, wird es doch auch wieder als ein Teil der Seele betrachtet; so sagt er XII 30, nachdem er von einer Sonne, einer *οὐσία κοινή*, einer *ψυχή* und einer *νοερὰ ψυχή* gesprochen hat: *τὰ μὲν οὖν ἄλλα μέρη τῶν εἰρημένων, οἷον πνεύματα καὶ ὑποκείμενα, ἀναίσθητα καὶ ἀνοικείωτα ἀλλήλοις.* Man darf auch wohl für die unseren Stellen zugrunde liegenden Vorstellungen Porphyrios bei Stob. I 429, 16 (vgl. antr. nymph. 25) heranziehen: *ἐξελθούσῃ γὰρ αὐτῇ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελέξατο,* ein Gedanke, der sich wiederum mit ähnlichen aus den oracula chaldaica verbindet[4]. Daß schließlich das *πνεῦμα* als *ἔνδυμα ψυχῆς* und diese als *ἔνδυμα νοῦ* bezeichnet wird, ist eine Vorstellung, die an neuplatonische Lehren erinnert,

---

[1] Reitzenstein, *Hellenist. Mysterienrelig.* 139; s. auch Plut. de Hom. 122: *τὸ αἷμα νομὴ καὶ τροφή ἐστι τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστιν αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἢ ὄχημα τῆς ψυχῆς.* Das ist ganz die hermetische Vorstellung von P. X 16.

[2] Es sei hier noch nachgetragen etwa Nemes. nat. hom. c. 2 p. 38, St. v. fr II 773: *οἱ μὲν γὰρ Στωικοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον,* Aët. plac. IV 4, 3 (Doxogr. 388, 1): *οἱ Στωικοὶ πνεῦμα νοερὸν θερμὸν* (*τὴν ψυχήν*) s. überhaupt die Fragmente von 773—789. Auch Philon kennt den Begriff der Seele als des *πνεῦμα θεῖον*, z. B. opif. m. 135, spec. leg. IV 123. Für die Identifizierung von *ψυχή* und *πνεῦμα* hat Stellen aus den placita zusammengetragen Cohn, *Philonis Alex. libellus de opificio mundi* p. 82 zu 51, 1.

[3] Für ersteren Fall bietet Marc. Anton. II 2 ein gutes Beispiel, für den zweiten derselbe V 33: *ὅσα δὲ ἐκτὸς ὅρων τοῦ κρεαδίου καὶ τοῦ πνευματίου, ταῦτα μεμνῆσθαι μήτε σὰ ὄντα μήτε ἐπὶ σοί.* Vgl. VIII 56: *καὶ τὸ πνευμάτιον αὐτοῦ καὶ τὸ σαρκίδιον.* *πνεῦμα* in dichotomischer und trichotomischer Auffassung begegnet oft, namentlich das erstere, im Neuen Testamente, s. Preuschen s. v.

[4] W. Kroll hält S. 47, 3 die Anschauung für pythagoreisch.

welche freilich, darin wird man Reitzenstein, *Hellenist. Mysterien-relig.* 159 recht geben, schwerlich erst in dieser Schule entstanden sind. Für das erste Glied wenigstens liegt nur eine Konsequenz der stoischen Lehre vom *πνεῦμα* als der Vorstufe der Seele vor. Schon Plutarch bestimmt das *πνεῦμα* danach als *ὄχημα ψυχῆς* (S. 287 A. 1)[1]. Jedenfalls läßt sich dieser physiologische Begriff des *πνεῦμα* sehr wohl aus der griechischen, näher gesagt, der stoischen Philosophie erklären.

Die Lehre vom *πνεῦμα* zwang dazu, gegen die alte Vorstellung des Empedokles Front zu machen, daß die Seele Blut sei. Man scheint sich mit dieser Anschauung in späterer Zeit viel beschäftigt zu haben, wie die verhältnismäßig zahlreichen Zitate und Zeugnisse, z. B. bei Cicero, Manilius, Galenos, Tertullianus, Macrobius zeigen[2]. Bekanntlich war bei den Stoikern die Vorstellung so modifiziert, daß man lehrte, die Seele nähre sich von der *ἀναθυμίασις τοῦ αἵματος* (Stein, *a. a. O.* 106). Ganz offen liegt die Lehre, die Hermes bekämpft, bei Philon vor, der z. B. quod det. pot. 79 ff. in aller Ausführlichkeit die Frage, ob die Seele *αἷμα* sei, untersucht. Dabei macht er die Unterscheidung zwischen *ζωτικὴ ψυχή*, die alle Lebewesen haben, und *λογική* und kommt zu dem Ergebnis 83, daß erstere zum Prinzip das Blut, letztere den *χαρακτὴρ θείας δυνάμεως*, das Pneuma habe. Die Seele des Fleisches ist Blut, die des Menschen ist Pneuma (84)[3]. Hermes

---

[1] Reitzenstein, *a. a. O.* meint, die ganze Anschauung sei nur die in der Philosophie notwendige Umkehrung der gnostischen Lehre, nach welcher die *ψυχή* das *ἔνδυμα τοῦ πνεύματος* ist. Indes ist die gnostische Lehre sicherlich erst das Sekundäre. Ganz deutlich wird die Vorstellung vom *σῶμα* als *ἔνδυμα ψυχῆς* und der *ψυχή* als *ἔνδυμα νοῦ* Plut. fac. orb. lun. 943 B.

[2] Cic. Tusc. I 19: Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem etc.; vgl. I 41; Manilius IV 891: Sic esse in nobis terrenae corpora sortis Sanguineasque animas animo qui cuncta gubernat; Macrob. Somn. Scip. I 14, 19; Tertull. anima 15 Schl.: ille versus Orphei vel Empedoclis: Namque hominis sanguis circumcordialis est sensus. Vgl. auch Doxographi 202 212. 213. 506, 7. 502, 13. 389 A b 14. 582, 15. 651, 13.

[3] spec. leg. IV 123: *αἷμα . . . οὐσία ψυχῆς ἐστιν, οὐχὶ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ἀλλὰ τῆς αἰσθητικῆς, καθ' ἣν ἡμῖν τε καὶ τοῖς ἀλόγοις κοινὸν τὸ ζῆν συμβέβηκεν*, quis rer. div. 55 f., somn. I 30, quaest. in Genes. II 59, fr. p. 668 M, Wendland, *Neue Fragmente Philos* 41. 49. 97. Aus dem Alten Testamente s. III Mos 17, 10: *ἡ γὰρ ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμα αὐτοῦ ἐστιν.*

macht weder diese Unterscheidung noch hat er diesen Begriff des *πνεῦμα*. Woher er letzter Hand seine physiologische Theorie des Lebens und Sterbens genommen haben kann, vermag ich nicht anzugeben.

3. Lehre von der Wahrnehmung.

Zur Psychologie gehört schließlich noch die Lehre von der Wahrnehmung. In den hermetischen Schriften ist gerade hierfür ein großes Interesse zu beobachten. So haben wir am Schluß der Energienlehre (Stob. I 287, 20) eine lange Auseinandersetzung über die *αἴσθησις*, die zuerst mit dem Unterschied von *ἐνέργεια* und *αἴσθησις* beginnt: Die Wahrnehmungen folgen den Energien, sind vielmehr ihre *ἀποτελέσματα*. Die Energie kommt von oben, die Wahrnehmung ist im Körper, hat von ihm ihr Wesen, nimmt die Energie auf, offenbart sie, verkörpert sie sozusagen. So bestehen denn die Wahrnehmungen nur mit dem Körper, sind körperlich und sterblich. Die ewigen Körper haben keine Wahrnehmung. Wahrnehmung ist in jedem Körper, auch in den seelenlosen. Die Wahrnehmungen der vernünftigen Wesen geschehen mit Vernunft, die der unvernünftigen sind nur körperlich, die der seelenlosen sind *παθητικαί, κατὰ αὔξησιν μόνον καὶ κατὰ μείωσιν γιγνόμεναι.* Daran schließt sich folgende Auseinandersetzung über *πάθος* und *αἴσθησις*:

> *τὸ δὲ πάθος καὶ ἡ αἴσθησις ἀπὸ μιᾶς κορυφῆς ἤρτηνται, εἰς δὲ τὸ αὐτὸ συνάγονται, ὑπὸ δὴ τῶν ἐνεργειῶν. τῶν δὲ ἐμψύχων ζῴων εἰσὶ δύο ἄλλαι ἐνέργειαι, αἵπερ ἕπονται ταῖς αἰσθήσεσιν καὶ τοῖς πάθεσι, λύπη καὶ χαρά. χωρὶς τούτων ζῷον ἔμψυχον καὶ μάλιστα λογικὸν αἴσθεσθαι ἀδύνατον. διὸ καὶ ἰδέας ταύτας εἶναί φημι τῶν λογικῶν μᾶλλον ζῴων ἐπικρατούσας. αὗται δὲ οὖσαι σωματικαὶ ἀνακινοῦνται ὑπὸ τῶν τῆς ψυχῆς ἀλόγων μερῶν, διὸ καὶ ἀμφοτέρας φημὶ κακωτικὰς εἶναι*[1]. *τό τε γὰρ χαίρειν μεθ' ἡδονῆς τὴν αἴσθησιν παρέχον πολλῶν κακῶν εὐθέως αἴτιον συμβαίνει τῷ παθόντι, ἥ τε λύπη ἀλγηδόνας καὶ ὀδύνας ἰσχυροτέρας παρέχεται. διόπερ εἰκότως ἀμφότεραι κακωτικαὶ ἂν εἴησαν.*

Zum Schluß wird noch einmal ausdrücklich erklärt, daß die Wahrnehmung weder Energie noch Seele noch etwas Unkörperliches, sondern körperlich sei.

λύπη und *ἡδονή* unter den *αἰσθήσεις* im Zusammenhange der *πάθος*-Lehre zu betrachten, ist schon ein Gedanke des Em-

---

[1] P. VI 1: *λύπη κακίας μέρος*, XII 2: *ψυχὴ γὰρ πᾶσα ἐν σώματι γενομένη εὐθέως ὑπό τε τῆς λύπης καὶ τῆς ἡδονῆς κακίζεται κτλ.*

pedokles, Anaxagoras u. a.[1], der uns dann aus Tim. 64 als platonisch geläufig ist[2]. Doch ist das, was bei Hermes vorgetragen wird, erst stoisches Gut. Bei den Stoikern folgt aus der Natur der Tugend als der vollendeten Vernunft oder der Übereinstimmung zwischen dem menschlichen und göttlichen Verhalten, daß sie jede leidenschaftliche Erregung unbedingt ausschließt, da diese eben eine Störung der Vernunft ist. Deswegen kann z. B. die *ἡδονή* kein Gut sein[3]; sie gehört mit zu den eigentlichen *πάθη*, welche die Stoiker annahmen, zu denen neben der Trauer noch Furcht und Begierde gehören[4]. Sie sind eine Folge des Körpers, hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, wie es Aen. VI 733 heißt. Näher bezeichnet stammen sie *ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως*, wie Poseidonios nach Platon lehrte[5]. Dieselbe Anschauung vertritt Hermes mit den Worten: *αὗται δὲ οὖσαι σωματικαὶ ἀνακινοῦνται ὑπὸ τῶν τῆς ψυχῆς ἀλόγων μερῶν.* Daß *αἴσθησις* und *πάθος* so nahe nebeneinander stehen[6], da eben die sinnliche Perzeption auf einem Affiziertwerden beruht, ist schon ein aristotelischer Gedanke[7]. Die Lehre vom *πάθος* läßt sich durch die ganze Philosophie verfolgen. So hat

---

[1] Theophr. *π. αἰσθήσ.* c. 16f. (Doxogr. 503, 30ff.).

[2] s. auch Didym. Epit. b. Stob. ecl. II 53, 11, Mull. II 60b (vgl. Theophrastos, a. a. O. 61, Doxogr. 516, 22). Für diesen Teil der platonischen Psychologie s. Zeller II 1[4], 861ff. [3] Schmekel 357f.

[4] Bake, *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae,* Lugd.-Batav. 1810, 222; Schmekel 262. 275f.; Überweg-Prächter [10] 265; Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament* 20, s. auch sein Register unter *ἀπάθεια* und *πάθος*. Servius in Aen. VI 733 (Schmekel 107): Varro et omnes philosophi dicunt quattuor esse passiones, duas a bonis opinatis et duas a malis opinatis. Über die Lehre von den Affekten handeln St. v. fr. I 205—215. 570—575, III 377—490. Für die Lehre von *ἡδονή* und *ἀλγηδών* bei Epikuros s. Diog. L. X 34; Aët. pl. IV 9, 11, Doxogr. 397, 34; Überweg-Prächter [10] 274. Vgl. auch noch Porphyr. abst. 1 33.

[5] Galen. plac. Hipp. et Pl. 377 Ende. Cic. Tusc. IV 10. Für die ganze Frage s. noch besonders Pohlenz, *De Posidonii libris περὶ παθῶν* in Jahrb. f. Philol. Suppl. XXIV (1898), 537ff. und Wendlands Rezension, Berl. phil. W. 1898, 1601ff.

[6] Man nehme noch hinzu Hermes b. Stob. I 275, 11: *πᾶν τὸ πάσχον αἴσθεται, πᾶν τὸ αἰσθόμενον πάσχει.* Ob Wachsmuth mit Recht ein *οὐ* vor *πᾶν τὸ αἰσθόμενον* eingeschoben hat, möchte ich bezweifeln. Es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß jede Wahrnehmung körperlich sei und vom Körper abhange. Es ist also richtig, daß *πᾶν τὸ αἰσθόμενον πάσχει.*

[7] Überweg-Prächter [10] 226.

Philon λύπη und ἡδονή als πάθος angesehen [1]. Es pflegt überhaupt, so bei Ainesidemos, πάθος jede durch irgend eine Ursache bewirkte Veränderung zu bezeichnen [2]. Besonders die Neupythagoreer haben sich, wie unsere Bruchstücke noch zeigen, mit Vorliebe mit der Lehre vom πάθος beschäftigt [3].

In ganz anderem Vorstellungskreise bewegt sich der Bericht über die Wahrnehmung bei Stob. I 324, 21. Sie wird dort mit folgenden Worten pneumatisch aufgefaßt und gegen den Logos abgegrenzt: *τὸ μὲν πνεῦμα τοῦ σώματος, ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας τοῦ καλοῦ θεωρητικός ἐστι. τὸ δὲ αἰσθητικὸν πνεῦμα τῶν φαινομένων κριτικόν ἐστι. διῄρηται δὲ εἰς τὰς ὀργανικὰς αἰσθήσεις καὶ ἔστι τι μέρος αὐτοῦ πνευματικὴ ὅρασις καὶ πνεῦμα ἀκουστικὸν καὶ ὀσφρητικὸν καὶ γευστικὸν καὶ ἁπτικόν. τοῦτο τὸ πνεῦμα ἀνάλογον γενόμενον διανοίας κρίνει τὸ αἰσθητικόν, εἰ δὲ μή, φαντάζεται μόνον. τοῦ γὰρ σώματός ἐστι καὶ δεκτικὸν πάντων. ὁ δὲ λόγος τῆς οὐσίας ἐστὶ τὸ φρονοῦν. συνυπάρχει δὲ τῷ λόγῳ ἡ τῶν τιμίων γνῶσις, τῷ δὲ πνεύματι ἡ δόξα* [4]. *τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ περιέχοντος κόσμου τὴν ἐνέργειαν ἔχει, ἡ δὲ ἀφ' ἑαυτῆς.* Zu dieser Pneumatologie der αἰσθήσεις braucht man nichts hinzuzufügen; man erkennt auf den ersten Blick die stoische Lehre, nach welcher die verschiedenen Sinne nur Ausstrahlungen des Seelenpneumas sind, die durch die bestimmten ὄργανα hindurchgehen und die Seele mit der Außenwelt verbinden. So strömt beim Sehen das Pneuma zu den Augen, trifft auf die von den Gegenständen ausgehenden

[1] z. B. leg. alleg. II 8 (vgl. 6). 71 ff., III 107 ff., praem. et poen. 71, quaest. in Genes. IV 159.

[2] Zeller III 2, 25, 3. Zu dieser Bedeutung von πάθος s. II 2, 418, 3. Hier sind folgende hermetische Gedanken von P. XII 11 einzureihen: *πάντα τὰ ἐν σώματι ἀσώματα παθητὰ καὶ κυρίως αὐτά ἐστι πάθη. — καὶ τὰ ἀσώματα δὲ κινεῖται ὑπὸ τοῦ νοῦ, κίνησις δὲ πάθος. — οὐδὲν ἀπαθές, πάντα δὲ παθητά. διαφέρει δὲ πάθος παθητοῦ· τὸ μὲν γὰρ ἐνεργεῖ, τὸ δὲ πάσχει. . . . ἥ τε γὰρ ἐνέργεια καὶ τὸ πάθος ταὐτόν ἐστιν.* Zu diesen Gedanken s. noch Sext. Emp. math. IX 195 ff. (*περὶ αἰτίου καὶ πάσχοντος*).

[3] *τῶν δὲ παθέων ἁδονὰ καὶ λύπα ὑπέρτατα*, Theages b. Stob. ecl. III 81, 11 (Mull. II 20 oben), Metopos ebd. 68, 16; Didym. epit. b. Stob. ecl. II 88, 7 (s. auch 90, 14. 92; Mull. II 74 a oben), ebd. 138, 21. 139, 4 (Mull. II 95); Tim. Locr. an. m., Mull. II 45 a oben.

[4] *δόξα* bei *αἴσθησις* ist natürlich platonisch.

Luft- oder Lichtströmungen und vereinigt sich mit ihnen [1]. So auch bei den anderen Sinnen, deren Fünfzahl allgemein und natürlich auch für die Stoa [2] feststeht. Auch daß die *αἴσθησις* durchaus etwas Körperliches ist, wie bei dem ersten Bericht ausdrücklich hervorgehoben wurde, gehört in den Rahmen der stoischen Lehre [3].

Das Verhältnis von Wahrnehmen und Denken, das schon in der gerade besprochenen Partie betrachtet wurde, wird in aller Breite zu Beginn von P. IX erörtert:

> *αἴσθησις* und *νόησις* unterscheiden sich dadurch, daß die eine körperhaft (*ὑλική*), die andere wesenhaft (*οὐσιώδης*) ist. *ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν ἀμφότεραι ἡνῶσθαι καὶ μὴ διαιρεῖσθαι ἐν ἀνθρώποις λόγῳ. ἐν γὰρ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἡ αἴσθησις τῇ φύσει ἥνωται, ἐν δὲ ἀνθρώποις ἡ νόησις. νοήσεως δὲ ὁ νοῦς διαφέρει τοσοῦτον ὅσον ὁ θεὸς θειότητος. ἡ μὲν γὰρ θειότης ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται, ἡ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ, ἀδελφὴ οὖσα τοῦ λόγου, καὶ ὄργανα ἀλλήλων. οὔτε γὰρ ὁ λόγος ἐκφωνεῖται χωρὶς νοήσεως, οὔτε ἡ νόησις φαίνεται χωρὶς λόγου. ἡ οὖν αἴσθησις καὶ ἡ νόησις ἀμφότεραι εἰς τὸν ἄνθρωπον συνεπεισρέουσιν ἀλλήλαις ὥσπερ συμπεπλεγμέναι. οὔτε γὰρ χωρὶς αἰσθήσεως δυνατὸν νοῆσαι οὔτε αἰσθέσθαι χωρὶς νοήσεως. δυνατὸν δὲ νόησιν χωρὶς αἰσθήσεως νοεῖσθαι, καθάπερ οἱ διὰ τῶν ὀνείρων φανταζόμενοι ὁράματα. ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ γεγονέναι ἀμφοτέρας τὰς ἐνεργείας ἐν τῇ τῶν ὀνείρων ὄψει, τὴν δ' αἴσθησιν ἐξ ὕπνου εἰς ἐγρήγορσιν ἐγείρεσθαι. διήρηταί γε ὁ ἄνθρωπος εἴς τε τὸ σῶμα καὶ εἰς τὴν ψυχήν, καὶ ὅταν ἀμφότερα τὰ μέρη [τῆς αἰσθήσεως* [4]*] πρὸς ἄλληλα συμφωνήσῃ, τότε τὴν νόησιν ἐκφαίνεσθαι* [5] *ἀποκυηθεῖσαν ὑπὸ τοῦ νοῦ.* Das muß man jedenfalls für den Menschen festhalten: *ἀνθρώπινον τὸ κοινωνῆσαι ἀνθρώπῳ αἴσθησιν νοήσει* (63, 5). Fortgefahren wird dann in der Lehre, u. zw. mit Übertragung auf den Makrokosmos, 63, 16: *ὁ κόσμος, ὦ Ἀσκληπιέ, αἴσθησιν ἰδίαν καὶ νόησιν ἔχει, οὐχ ὁμοίαν τῇ ἀνθρωπείᾳ, οὐδὲ ὡς ποικίλην, ἀλλ' ὡς κρείττω καὶ ἁπλουστέραν. ἡ γὰρ αἴσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τῷ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀποποιεῖν, ὄργανον* [6] *τῆς τοῦ θεοῦ βουλή-*

---

[1] Schmekel 264; s. auch etwa Stein, *a. a. O.* 127ff. — Statt vieler testimonia Jambl. de anima b. Stob. ecl. I 368, 14 (St. v. fr. II 826), Aët. pl. IV 8, 1 (Doxogr. 394, 6) von der Stoa: *πάλιν αἰσθητήρια λέγεται πνεύματα νοερὰ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα.*

[2] Arist. h. an. IV 532 b 32; Aët. IV 10, 1 (399, 1): *οἱ Στωικοὶ πέντε τὰς εἰδικὰς αἰσθήσεις, ὅρασιν ἀκοὴν ὄσφρησιν γεῦσιν ἁφήν.*

[3] Man beachte, wie das *πνεῦμα* durchaus die physiologische Seite der Seele bezeichnet (21). Das paßt zu der Stellung, von der oben beim physiologischen Prozeß die Rede war. Mit *λόγος-πνεῦμα* ist hier bezeichnet, was bei Philon und anderen etwa *πνεῦμα-αἷμα* heißen würde.

[4] Diese Worte von Zielinski, *a. a. O.* 336 getilgt.

[5] So vermutet W. Kroll statt *ἐκφωνεῖσθαι.* Die ganze Stelle ist inhaltlich nicht klar, auch der Text wird wohl noch nicht in Ordnung sein.

[6] XV 18 heißt der *κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας.*

σεως κτλ. Nach vielen anderen Bemerkungen heißt es dann wieder 65, 10: *πάντων οὖν τῶν ζῴων καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις ἔξωθεν ἐπεισέρχεται, εἰσπνέουσα ὑπὸ τοῦ περιέχοντος· ὁ δὲ κόσμος ἅπαξ λαβὼν ἅμα τῷ γενέσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ λαβὼν ἔχει. ὁ δὲ θεὸς οὐχ, ὥσπερ ἐνίοις δοκεῖ, ἀναίσθητός ἐστι καὶ ἀνόητος· ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι· πάντα γὰρ ὅσα ἐστίν, ὦ Ἀσκληπιέ, ταῦτα ἐν τῷ θεῷ ἐστι καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γινόμενα καὶ ἐκεῖθεν ἠρτημένα. . . . καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις τοῦ θεοῦ τὸ τὰ πάντα ἀεὶ κινεῖν.*

Das Ergebnis der weitschweifigen Ausführungen ist nur mager; es besteht in der Behauptung, daß *αἴσθησις* und *νόησις* stets zusammengehen müssen, daß das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden, das von außen her gereizt wird, Unabhängiges sei und umgekehrt, daß vielmehr das eine das andere bedinge[1]. Daß die beiden Begriffe auch auf die Welt und Gott angewandt werden, ist für unsere Kenntnis vom Makrokosmos und Mikrokosmos und von der Gottverwandtschaft der Menschen, über die wir später noch reden werden, zwar interessant, für die psychologische Theorie jedoch unausgiebig.

Wenn wir uns nun nach ähnlichen Gedanken in der griechischen Philosophie umsehen wollen, müssen wir weit hinabsteigen. Die Anfänge liegen wohl schon bei Demokritos vor[2]; ausgebildet und verbreitet sind diese Lehren allerdings erst durch Aristoteles und die peripatetische Schule. Die Theorie, deren Kernpunkt der Satz des Aristoteles ist: *καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηδὲν ἂν μάθοι καὶ ξυνείη* (*π. ψυχῆς* III 432 a7), finden wir später noch ganz deutlich in dem Buche des Cl. Ptolemaios *περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* wieder. Dort ist der Gedankengang kurz der: „Das eigentliche erkennende Subjekt ist der *νοῦς*. Alles Material aber empfängt er erst durch die sinnliche Wahrnehmung; ohne daß diese vorausgeht, ist ein Denken unmöglich. Der Stoff also muß der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken gemeinsam sein, aber die Tätigkeit der beiden Faktoren ist ver-

[1] Mehr lernen wir auch durch die Auseinandersetzung über *αἴσθησις* und *νοῦς* nicht, welche sich Ascl. 70, 23 findet. Der Bericht ist zudem viel unklarer als der bei Stobaios, zumal man bekanntlich nie recht sicher ist, ob mit sensus *αἴσθησις* oder *νοῦς* gemeint ist.

[2] Aët. IV 8, 10 (Doxogr. 395, 25): *Λεύκιππος Δημόκριτος Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου.* S. dazu Überweg-Prächter [10] 80.

schieden“ [1]. Die αἴσθησις gewinnt die Vorstellung vom Objekt und übergibt sie dem νοῦς, dieser hält sie fest und übt nun seinerseits seine aktive Tätigkeit durch den λόγος aus. Hier haben wir ganz ausgesprochen bis auf den Logos die hermetischen Gedanken. Wir sind aber auch nicht nur hierauf beschränkt. In der ganzen neupythagoreischen Schule [2] hat man sich mit dem Verhältnis von αἴσθησις und νόησις beschäftigt. Wir kennen z. B. von Ps.-Archytas ein Buch mit dem Titel *περὶ νόω καὶ αἰσθάσιος*, von dem ein Bruchstück bei Stobaios vorliegt (ecl. I 315, vgl. auch 282, 22), das zeigen kann, wo wir uns etwa die Vorgänger des Hermes zu denken haben. Dann ist vor allem Philon nicht zu vergessen, der mit besonderer Vorliebe gerade in diesem Stoffe kramt. Wie nahe er sich mit Hermes berührt, mögen einige Leitsätze beweisen, die er breit zu erläutern pflegt: *τὸ τρέφον τὸν νοῦν ἡμῶν ἐστιν αἴσθησις* (plant. 133). *ἅπαντα αἴσθησις μετὰ τοῦ ἡμετέρου νοῦ γνωρίζει καὶ ἅμα αὐτῷ* (leg. alleg. III 57). *ἀντίδοσιν ὁ νοῦς καὶ τὸ αἰσθητὸν ἀεὶ μελετῶσι* (ebd. I 29) [3].

---

4. Kap. Eschatologie:

Wohnung der Seele, Aufstieg, Gericht, Belohnung, Bestrafung u. dgl.

Aus der Seelenlehre bleibt nunmehr noch ein Kapitel, das Leben der Seele nach dem Tode. Dies irdische Leben ist für die göttliche Seele nur eine Verbannung; beim Tode zerfällt der Leib, und die frei gewordene Seele *αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν μένει, αὐτὴ ἑαυτῆς οὖσα ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ*, Stob. I 324, 7. Eine

---

[1] Boll, *Stud. über Claud. Ptolem.* 78.

[2] Übrigens auch bei jüngeren Platonikern wie Albinos; s. Zeller III 1 [4], 843.

[3] vgl. ebd. III 60. 108. 188, Cherub. 57, congr. erud. gr. 143; fr. p. 665 M. Dies nur ein paar ganz zufällig aufgegriffene Beispiele. Immer wieder kommt Philon auf das Verhältnis der beiden Begriffe zu sprechen. Interessant ist, daß das Verhältnis von αἴσθησις und νόησις auch am Schlafe beleuchtet wird, quis rer. div. 257: *ὕπνος γὰρ νοῦ ἐγρήγορσίς ἐστιν αἰσθήσεως, καὶ γὰρ ἐγρήγορσις διανοίας αἰσθήσεως ἀπραξία*, leg. alleg. II 25: *ὑπνώσαντος νοῦ γίνεται αἴσθησις, καὶ γὰρ ἔμπαλιν ἐγρηγορότος νοῦ σβέννυται*, vgl. 30 u. ö.

zusammenhängende Darstellung der Frage findet sich Stob. I 458, 24 ff.: Die Seele ist ein *πρᾶγμα ἰδιοφυές . . . καὶ βασιλικὸν καὶ ἔργον τῶν τοῦ θεοῦ χειρῶν τε καὶ νοῦ, αὐτό θ' ἑαυτῷ εἰς νοῦν ὁδηγούμενον. τὸ τοίνυν ἐξ ἑνὸς καὶ οὐκ ἐξ ἄλλου ἀδύνατον ἑτέρῳ ἀναμιγῆναι.* So wird jede Seele nach dem Tode *εἰς τὴν ἰδίαν ἀναπέμπεται χώραν.* Jede Seele weiß genau, wie sie ihren Weg zu gehen hat. Der Raum vom Monde abwärts ist ihre Wohnstatt[1]; die Luft ist ihrer Bewegungsfreiheit nicht hinderlich. Es gibt vier *μοῖραι* für die Seelen: die erste umfaßt vier *χῶραι* etwas oberhalb der Erde, die zweite 8 in solcher Höhe als Luft bewegt wird und ein Lebewesen sein kann, die dritte, die mit feiner, reiner Luft angefüllt ist, umfaßt 16, die vierte endlich 32 *χῶραι*; in letzterer ist die allerfeinste und klarste Luft[2]. Gleichzeitig ist hier die Grenze zu den feurigen *οὐρανοί, καὶ ἔστιν ἡ διάταξις αὕτη κατ' εὐθυτενῆ γραμμὴν ἄνωθεν κάτω ἀκολλητὶ τὴν φύσιν, ὡς εἶναι μοίρας γενικὰς μὲν τέσσαρας, διαστηματικὰς δὲ δώδεκα, χώρας δὲ ἑξήκοντα.* In diesen 60 *χῶραι*[3] wohnen die Seelen, jede für sich, ihrem Wesen, nicht aber dem Range nach gleich, und nehmen einen ihrer Würdigkeit entsprechend hohen Platz ein. An diese Gedanken schließt sich die Lehre von der *ἐνσωμάτωσις* an, die wir früher besprachen.

Daß die Seele im Luftreiche wohne[4], ist alte Volksvorstellung, die dann besonders in der stoischen Schule ausgebildet wurde, zumal von Poseidonios[5], dessen Einfluß aus vielen Stellen zu erkennen ist; so spricht etwa Vergil Aen. VI 887 von aeris campi, oder Cicero sagt Tusc. I 42 f. in einer Weise, die stark an die her-

---

[1] vgl. dazu Stob. I 391, 8. 461, 20.

[2] vgl. Ascl. 73, 13: heroas, quos inter aeris purissimam partem supra nos et aethera, ubi nec nebulis locus est etc.

[3] vgl. aus *Κόρη κόσμου* 390, 8: *καὶ οὕτως ἄχρι βαθμῶν ἑξήκοντα ὁ πᾶς ἀπήρτιστο ἀριθμός.*

[4] Für Hermes sei an Stob. I 461, 18 erinnert: *τὸ ἀπ' οὐρανοῦ κορυφῆς μέχρι σελήνης, θεοῖς καὶ ἄστροις καὶ τῇ ἄλλῃ προνοίᾳ σχολάζει, τὸ δὲ ἀπὸ σελήνης, ὦ τέκνον, ἐφ' ἡμᾶς ψυχῶν ἐστιν οἰκητήριον.*

[5] s. etwa Cic. Tusc. I 43; Luc. Phars. IX 6; Philon somn. I 135; Sext. Emp. math. IX 71—74 (s. Heinze, *Xenokrates* 127; Corssen, *De Posidonio Rhodio* 45 f.); Max. Tyr. VIII 8 p. 96, 9 H (vgl. damit Alex. Polyh. b. Diog. L. VIII 32); Tertull. anima 54; Ar. Didym. b. Euseb. pr. ev. XV 20, 4. S. auch Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios* 57.

metischen Schriften erinnert, nur daß er zwei, Hermes vier Stufen angibt, die Seelen müßten sich aufschwingen zum Himmel und die dicke, feste Luft durchdringen, die um die Erde ist, in quo nubes, imbres ventique coguntur. Wenn sie dort durchgedrungen ist und die ihr wesensähnliche Natur berührt und erkannt hat, iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus insistit. Mit letzteren Worten wird meteorologisch genau das confinium zwischen irdischer Atmosphäre und himmlischem Äther, d. h. die Mondregion bezeichnet [1]. Daß die Höhe des Platzes sich nach der Würdigkeit der Seele richte, ist ebenfalls ein Gedanke des Poseidonios; so bewohnen nach ihm die Seelen der Weisen ganz oben die Gegend zwischen aether und aer und geben sich der Betrachtung der res caelestes hin [2]. Daß die Seelen sich von der Mondregion bis zur Erde befinden, hat übrigens auch Philon gelehrt (somn. I 134).

Über die eigentliche *ἄνοδος ψυχῆς* erfahren wir mehr P. I 24: Beim Tode wird der Leib, dessen *εἶδος* verschwindet, der *ἀλλοίωσις*, das *ἦθος* dem *δαίμων* als *ἀνενέργητον* übergeben; die Wahrnehmungen des Körpers kehren zu ihren Quellen zurück, *μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας*, *θυμός* und *ἐπιθυμία* gehen zur *ἄλογος φύσις* [3]. Und die Seele steigt dann durch die *ἁρμονία* auf. Während dieses Aufstieges verliert sie bei jedem Planeten einzeln ihre Fehler [4]. Dieser Gedanke ist, nachdem *ἦθος*, *θυμός* und *ἐπιθυμία*, mithin

---

[1] Norden, *Komm. zu Aen.* VI S. 24f. S. für diese Dinge auch Heinze, *a. a. O.* 146.

[2] Cic. Tusc. I 43, Somn. Scip. 16; Sen. cons. ad Polyb. 9, 3, ad Marc. 25, 1; Manil. I 760; Sext. Emp. math. IX 73.

[3] Offenbar ist hier die Seele ganz materialistisch als zusammengesetzter Körper oder Stoff aufgefaßt, vgl. dazu etwa Boll, *a. a. O.* 88f.

[4] In der ersten Sphäre verliert sie *τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ μειωτικήν*, in der zweiten *τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν*, der dritten *τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην*, der vierten *τὴν ἀρχοντικὴν προφανίαν*, der fünften *τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν*, der sechsten *τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου*, der siebten *τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος*. Zu der Stelle s. Reitzenstein, *Poimandres* 52. Die *αὐξητικὴ καὶ μειωτικὴ ἐνέργεια* kann in der Tat keine Eigenschaft des *νοῦς* sein. Man sieht nicht ein, welche anderen sechs Kräfte der Nus noch hätte verlieren können. Außerdem können *αὔξησις καὶ μείωσις* gerade mit dem *νοῦς* nicht verbunden werden, sie betreffen das irdische Entstehen und Vergehen, also, vom Nus aus betrachtet, das Vergängliche, Schlechte. Vgl. zu der Stelle noch Zielinski, *a. a. O.* 328.

alles Fehlerhafte abgelegt ist, wunderlich; offenbar ist hier die Anschauung, nach welcher die niederen Seelenteile zurückbleiben, das *λογικὸν μέρος* aber sich zum Himmel schwingt, eingeschoben in die andere Vorstellung, daß die Fehler und Laster in uns von den Planeten stammen. Danach hat die Seele genau wie der Anthropos bei ihrem Abstieg in der Sphäre des Demiurgen von jedem Planeten etwas mitbekommen, was sie beim Aufstieg wieder zurückgeben muß, u. zw. sind es die menschlichen, d. h. bösen Eigenschaften, mit denen als den Kleidern der äußeren Sinnlichkeit sie bei der *ἐνσωμάτωσις* umgeben wurde; sie kann nicht eher zum Wohnsitz der Reinheit zurückkehren, als bis sie die Gewänder abgelegt hat. Dieselbe Vorstellung von den Planetengaben findet sich in der Kore, nur mit einigen Modifikationen, die, wie früher gesagt wurde, von der Benutzung des Pandoramotivs herrühren. Ferner sei noch auf einen hermetischen Hymnos bei Stob. I 77, 7 aufmerksam gemacht, wo es nach Aufzählung der Planeten heißt:

> *οἱ δ' αὐτοὶ μερόπων ἔλαχον γένος, ἔστι δ' ἐν ἡμῖν*
> *Μήνη, Ζεῦς, Ἄρης, Παφίη, Κρόνος, Ἥλιος, Ἑρμῆς.*
> *τοὔνεκ' ἀπ' αἰθερίου μεμερίσμεθα πνεύματος ἕλκειν*
> *δάκρυ, γέλωτα, χόλον, γένεσιν, λόγον, ὕπνον, ὄρεξιν.*

Eine ähnliche Ansicht vom Aufstieg der Seele findet sich P. XIII, wo die *ἄνοδος ψυχῆς* im Mysterium antizipiert wird (7). Der Myste soll sich reinigen *ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν*, und es werden dann mit ausdrücklicher Nennung des *ζῳοφόρος κύκλος* (12) 12 *τιμωρίαι* aufgezählt[1]. Die Siebenzahl ist durch die Zwölfzahl des Tierkreises verdrängt[2], sie bricht aber wieder durch bei der Aufzählung der *δυνάμεις*, durch die der Mensch sich von den Gestirnen reinigen kann (8f.); es werden erst 6 *δυνά-*

---

[1] *ἄγνοια λύπη ἀκρασία ἐπιθυμία ἀδικία πλεονεξία ἀπάτη φθόνος δόλος ὀργὴ προπέτεια κακία.* Daß die Eigenschaften in der Tat zu den Gestirnen gehören, mag das eine Beispiel der Barbelognostiker zeigen, die damit geradezu ihre Archonten bezeichnen. Von den Namen der 7 Archonten haben sie nur einen, den Proarchon, stehen gelassen, die übrigen sind durch diese hypostasierten Begriffe ersetzt, nämlich *αὐθαδία κακία ζῆλος φθόνος ἐριννὺς ἐπιθυμία*; s. etwa Eiren. I 29, 4. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus*, Texte und Unters. XV (1897) 17.

[2] Das ist keine vereinzelte Erscheinung, s. Wendland, *Kultur*[2] 175f.

μεις[1], dann offenbar als 7. und höchste die ἀλήθεια genannt. Ganz äußerlich werden dann noch ohne weitere Aufzählung *τὸ ἀγαθόν, ζωὴ καὶ φῶς* hinzugefügt, so daß die ursprüngliche Siebenzahl zur Zehnzahl ganz künstlich erweitert wird, die dann der Zwölfzahl der *τιμωροί* gegenübergestellt wird[2].

Halten wir hier zunächst einmal inne. Bei dem Gedanken der sinnlichen Hüllen, mit denen die Seele bekleidet wird, haben wir es mit einer weitverbreiteten Vorstellung zu tun. Ein für uns höchst lehrreiches Zeugnis finden wir bei Servius in Aen. VI 714, wo es heißt, vor der *ἐνσωμάτωσις* trinke die Seele Torheit und Vergessenheit. docent autem philosophi, anima ad ima descendens quid per singulos circulos perdat. unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexa sunt ea ratione, quia, cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium: quae res faciunt perturbationem animabus, ne possint uti vigore suo et viribus propriis. Diese Stelle geht parallel zu Arnobius adv. nat. II 16 und es fragt sich, auf welche Quelle wir sie zurückführen. Schmekel (112. 130) ließ sie auf Varros antiquitates rerum divinarum und damit indirekt auf Poseidonios zurückgehen. Indes ist das auf das entschiedenste bestritten worden[3]. Als Mittelsperson nimmt W. Kroll Cornelius Labeo an[4], vielleicht ist das aber nach der neuesten Datierung[5] in die Zeit vor Sueton nicht mehr wahrscheinlich. Will man sich ganz vorsichtig ausdrücken, so darf man sagen, daß das Scholion des Servius wie andere aus platonisierender Vergilexegese stammt[6]. Als Quellen für dies Zitat werden bei

---

[1] Es sind *γνῶσις θεοῦ γνῶσις χαρᾶς ἐγκράτεια καρτερία δικαιοσύνη κοινωνία*. Zu der *χαρά*, welche die *λύπη* vertreibt, vgl. Philon quod det. pot. 123: *ὅταν μέντοι διώσηται τὰ κακά, χαρᾶς ἀναπίμπλαται.*

[2] Für die *δεκάς* s. oben S. 204 f.; vgl. dazu noch W. Kroll, *R E* VIII 1, 817. Die Zahlenspielereien erklärt Reitzenstein, *Poimandres* 232—290 aus jüdischem Gebrauche. Zum Vergleiche für die Zwölfzahl ist auch Dieterich, *Abraxas* 104 heranzuziehen.

[3] Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl. XXIV (1898) 107 ff.; Bousset, R E VII 2, 1520.

[4] Berl. phil. W. 1906, 487; Niggetiet, *De Cornelio Labeone*, Diss., Münster 1908, 76. [5] Boehm, *De Cornelio Labeone*, Diss., Königsberg 1913.

[6] So Wendland, *Kultur* [2] 172, 1. S. gleich unten S. 299, 4.

Servius die philosophi und mathematici angegeben [1]. Hinter den mathematici müssen wir dann jedenfalls chaldäische Astrologen suchen [2]. Wir wissen auch ohnehin, daß diese Anschauungen Eigentum der chaldäisch-persischen Lehre gewesen sind [3]. Sie müssen in Griechenland viel Beachtung gefunden haben, denn sie begegnen uns dort sehr häufig, namentlich bei platonischen Schriftstellern [4]. Vor allem finden sich dieselben Grundgedanken aber in gnostischen Systemen, wie in denen des Basilides, Isidoros, Mani, und in breiter Ausführung in der Pistis Sophia [5]. Daß sie auch der Mithrasreligion angehören, wird zur Verbreitung im Westen viel beigetragen haben [6].

Durch die Lehre von den Sündenkleidern, welche die Seele notwendig bei der *ἐνσωμάτωσις* anlegen muß, fällt ein merk-

---

[1] Hiermit vgl. Serv. in Aen. XI 51: dicunt physici, cum nasci coeperimus, sortimur a Sole spiritum, a Luna corpus, a Venere cupiditatem, a Saturno humorem, quae omnia singulis reddere videntur exstincti.

[2] Bousset, *Gnosis* 364 ff, *Himmelsreise* 268. In den fernen Osten würden auch einige Spuren weisen, die sich von dieser Lehre im Gilgamešepos finden; Eisler, *Weltenmantel* I 292 f.

[3] Cumont, *Die orient. Relig.* 148. 186 f. Vielleicht kommen auch die oracula chaldaica in Betracht, W. Kroll 51. 58. Ägyptisch ist die Vorstellung keinesfalls. Für die Annahme ägyptischen Ursprungs ist Reitzenstein das Scholion des Servius eine besondere Stütze, weil jener in der Einleitung zu diesem Buche darauf aufmerksam mache, daß Vergil öfter mit ägyptischen Theologen übereinstimme. Dieser Schluß könnte nur bündig sein, wenn die oben angeführte Stelle ein Zitat aus Vergil und nicht eine gelehrte Bemerkung des Servius wäre. Vergil kennt diese Theorie gar nicht. Nach ihm entsteht alles Übel durch die Verbindung des Geistigen mit dem Körperlichen (Aen. VI 730 ff.). Anderseits kann doch auch der Umstand, daß Servius, nach seiner Bemerkung zu schließen, etwas von ägyptischen Lehren versteht, für diese Frage nicht einfach entscheidend sein.

[4] Nach Porphyr. abst. I 31 muß man sich bei der *ἄνοδος* von den *ἀλογίαι* und *πάθη* der *αἰσθήσεις* befreien. Auch die *χιτῶνες*, die Sündenkleider, werden dort erwähnt; zu ihnen vgl. Julian. orat. 1. 2 p. 123, 22 H. Im allgemeinen s. noch Prokl. in Plat. Tim. I p. 113, 8 D, III 234, 21 D. Einzusehen ist ferner Macrob. Somn. Scip. I 11, 12 und vor allem 12, 13 ff., wo bis ins einzelne ausgeführt wird, wo die Seele die menschlichen Eigenschaften in den Sphären bekommt, indem die Reise der Seele vom Himmel zur Erde beschrieben wird. Über die Entsprechung der Eigenschaften des Menschen und der Planeten, die eine Konsequenz der Lehre vom Mikrokosmos und Makrokosmos ist, hat schon Lobeck, *Aglaophamus* 925 ff. gehandelt. Ebenda 932—936 findet sich eine längere Auseinandersetzung über das, was der Mensch aus den einzelnen Sphären hat, auf die hiermit verwiesen sei.

[5] Bousset, *Gnosis* 365 ff.

[6] Cumont, *Mysterien des Mithra* 130.

würdiges Licht auf die hermetische Ansicht von der Verschuldung der Menschen. Es liegt die Idee der Sünde zugrunde, die von den Mysterien aus, namentlich im späteren Altertum aufgekommen ist, nach der die Sünde nicht in erster Linie in das Gebiet des Willens und des bewußten sittlichen Handelns gelegt, sondern vielmehr als ein Schwächezustand angesehen wird, mit dem die menschliche Natur von selbst behaftet ist, als eine unvermeidliche, sozusagen äußerliche Befleckung. Die Konsequenz davon ist, daß der Mensch seine Fehlerhaftigkeit nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch göttliche Gnade beheben kann [1]. Daß auch dies bei Hermes erscheint, werden wir später noch sehen.

Doch kehren wir zur Darstellung der Lehre zurück. Der Grundgedanke ist, daß die Seele nach der Loslösung vom Körper aufwärts durch das Reich der Archonten wandern muß, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Hat sie, rein von allen Schlacken, die *ἁρμονία* hinter sich gelassen, dann gelangt sie *τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων* zur *ὀγδοάς* und lobt mit den dort Befindlichen den Vater. Ihre Genossen freuen sich mit ihr über ihre Ankunft, und sie wird ihnen ähnlich. Und sie hört, wie jenseits der Ogdoas einige *δυνάμεις φωνῇ τινι ἡδείᾳ* Gott loben. Dann gehen die in der Ogdoas weilenden Seelen der Reihe nach zum Vater hinauf, werden seine *δυνάμεις* und dadurch selbst Gott, womit das Ziel der Gnosis erreicht ist. Unter diesen Gedanken der Wanderung durch die Himmelsregionen zur Wohnung der Seligen wird auch die ganze Kenntnis der Welt und überhaupt die Philosophie gestellt. Man muß sich hier gut orientieren, um sich nachher desto besser zurecht zu finden [2].

---

[1] Für diese Anschauung s. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, Göttingen 1894, 15. 38. 51f. 188.

[2] So sagt Hermes zu Tat P. IV 11: *αὕτη οὖν σοί, ὦ Τάτ, κατὰ τὸ δυνατὸν ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκών, ἣν ἀκριβῶς εἰ θεάσῃ καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς, πίστευσόν μοι, ὦ τέκνον, εὑρήσεις τὴν πρὸς τὰ ἄνω ὁδόν.* Ganz deutlich wird die *ἄνοδος* auch in den Worten IV 4: *βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα ἡ πιστεύουσα, ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα.* Als Vorbereitung auf die Reise im Jenseits wird auch die ekstatische Himmelfahrt im XIII. Dialoge angesehen. Die Anschauung begegnet schon bei Petosiris fr. 33 Rieß (Reitzenstein, *Poimandres* 6). Zum Gedanken der Vorbereitung auf das Jenseits, den die Alten und auch Poseidonios mit der Eschatologie verknüpft haben, s. Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios* 58.

Es ist schon ein platonischer Gedanke, daß die Seele nach ihrem Leben im Körper zum Himmel zurückkehrt und dort frei von allem Leid an der Göttlichkeit teilnimmt [1]. Diese Anschauung hat mit dem Platonismus Bestand gehabt. Wir treffen sie z. B. in dem bei Servius und Arnobius belegten Satze wieder: credendum est animas corporis contagione solutas ad caelum reverti, der vielleicht auch wieder auf Varro-Poseidonios zurückgeht, sicherlich aber verhältnismäßig alt ist [2]. Es ist ganz selbstverständlich für Poseidonios, daß die Seele nach ihrem Austritt aus dem Körper in den höheren Regionen in Äthershöhen weilt, ist sie doch ihrem Wesen nach ätherisches Pneuma [3]. Es ist genau so hermetische Vorstellung (P. X 7, Stob. I 417, 2), wenn Poseidonios die Seelen nach dem Tode des Körpers zu *δαίμονες* werden läßt [4], und sogar, wie wir vielleicht aus Plutarchos entnehmen können, für die guten Seelen die dreifache Stufenfolge Mensch, Heros, Gott aufstellt, für die schlechten hingegen eine Seelenwanderung annimmt. Wie genau sich Hermes gerade an die letztgenannte Ansicht hält, werden wir später noch erfahren. Hier beachte man schließlich noch die neupythagoreische Lehre, die in den Worten des carm. aur. 70 (Mull. I 199) zutage tritt: *ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς, ἔσσεαι ἀθάνατος, θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.*

---

[1] s. z. B. Phaidon 81 A. Bekanntlich ist im Phaidros auch eine Auffahrt der Seele zu ihrem überirdischen Orte geschildert.

[2] Serv. in Aen. VI 719, dasselbe bei Arnob. adv. nat. II 33. Beide gehen auf Varro zurück, Schmekel 111 ff.; vgl. Cicero Tusc. I 40: perspicuum debet esse animos, cum e corpore excesserint, sive illi sint animales, i. e. spirabiles, sive ignei, sublime ferri.

[3] Schmekel 256; Badstübner, *Beitr. z. Erkl. u. Krit. der philos. Schr. Senecas*, Hamburg 1901, 2 ff.

[4] Sext. Emp. math. IX 74 (s. dazu Corssen, *a. a. O.* 46; vgl. Philon sacr. Abelis 5), Plut. def. or. 415 B: *ὥσπερ γὰρ ἐκ γῆς ὕδωρ, ἐκ δ' ὕδατος ἀήρ, ἐκ δ' ἀέρος πῦρ γεννώμενον ὁρᾶται, τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης, οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν, ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι . . . παντάπασι θειότητος μετέσχον. ἐνίαις δὲ συμβαίνει . . ὑφιεμέναις καὶ ἐνδυομέναις πάλιν σώμασι θνητοῖς ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν . . ἴσχειν.* S. Heinze, *a. a. O.* 133. Die Stufenfolge Mensch, Dämon, Gott findet sich übrigens auch angedeutet in dem gerade und schon öfter genannten poseidonischen Bericht des Sext. Emp. über das Leben nach dem Tode, der nahe Verwandtschaft zu den hermetischen Schriften zeigt, math. IX 71 ff. (St. v. fr. II 1105). Daß die Seele ein Gott wird, ist eine schon alte Vorstellung, s. Dieterich, *Nekyia* 88, 2.

Es liegt also klar auf der Hand, daß wir es beim Aufstieg der Seele im Grunde mit griechischen Gedanken zu tun haben, die allerdings ganz und gar mit orientalischen Anschauungen versetzt worden sind. Wir wissen, daß im Orient eine Vorstellung von der Wanderung der Seele zum Himmel heimisch und verbreitet war. Die mag Poseidonios wie so oft mit ähnlichen griechischen Gedanken verknüpft und dadurch der Anschauung größere Intensität verliehen haben [1]. Vor allem für die astrologische Seite der Frage kommen wir ohne Kenntnis der orientalischen Vorstellungen gar nicht aus. Die Frage wurde zuerst aufgerollt von Anz, der in dem Aufstieg der Seele die Zentralidee der Gnosis suchte und zu dem Resultat kam, die Auffahrt der Seele durch die Planetenreihe, die Lehre von der *ἑβδομάς* und *ὀγδοάς* sei ursprünglich babylonisch [2]. Das wurde vollständig von Brandt geleugnet und verworfen [3]. Auch Bousset wandte sich dagegen, hielt aber seinerseits die eranische Religion für die Heimat der Lehre von der Himmelsreise und der damit zusammenhängenden ekstatischen Mystik. Erst für eine sekundäre Bildung nimmt er den Einfluß der babylonischen Religion an [4]. Gleichzeitig erkennt er aber auch an, daß ähnliche Gedanken schon seit Platon die griechische Philosophie bewegen [5], ein Standpunkt, der seinen eifrigsten, vielleicht zu eifrigen Ver-

---

[1] Das wird man wohl gegen den etwas zu einseitigen Standpunkt Dieterichs, *Mithrasliturgie* 200, der überhaupt alles Orientalische ausschalten will, festhalten. Den rechten Standpunkt in dieser Frage nehmen ein Bousset, *Göttinger G. A.* 1905, 707; Wendland, *Kultur* [2] 170. Für das ganze Problem der Himmelfahrt und den Seelenaufstieg der Mystiker hat gründliche Vorarbeiten geleistet Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt,* Mannheim 1910.

[2] Anz, *a. a. O.* 78.

[3] Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode,* Jahrb. für prot. Theol. XVIII (1892) 415f. Er wendet sich auch vor allem gegen Anzens Behauptung, im Mandäismus finde sich die eschatologische Himmelfahrt (Anz 71). Bousset, *Himmelsreise* 229 ff. behauptet, daß der Mandäismus seine Himmelsreise durch die sieben bzw. acht Himmelssphären aus eranischen Vorstellungen übernommen habe.

[4] *Himmelsreise* 169. 234—250.

[5] ebd. 250ff. Nach ihm scheidet sich aber Griechisches und Orientalisches rein durch den Gedanken der Wiedergeburt (Seelenwanderung), der für die griechische Philosophie durchaus charakteristisch ist, während ihn die orientalische nicht kennt (258).

fechter in Dieterich gefunden hat[1]. In der ganzen Frage hat der immer unrecht, der sich auf eine einseitige Lösung versteift. Man darf nicht, wie es Anz getan hat, eine so große geistige Bewegung auf ein Volk zurückführen; man darf aber auch nicht in der ganzen Astrologie wie in dieser speziellen Frage die Griechen nur als rezeptiv ansehen[2]. Soviel ist jedenfalls sicher, die astrologische Lehre von der Himmelfahrt der Seele ist schon sehr früh durchaus selbständiges Eigentum des hellenistischen Gedankenkreises geworden. Wen sollen wir aber als Mittler zwischen den ursprünglich griechischen und orientalischen Vorstellungen ansehen? Können wir dem Poseidonios, der nur allein in Frage kommen könnte, diese Theorie von der *ἄνοδος ψυχῆς* zutrauen? Die Sache liegt wieder genau so wie beim astrologischen Fatalismus. Bei der theologia naturalis des Poseidonios, die das Göttliche besonders droben in der Gestirnwelt sucht, scheint es kaum denkbar, daß ihm die Planeten die bösen Gewalten gewesen seien, welche den Seelen Fehler anheften und sie auf der Rückreise bedräuen. Anderseits aber lehrte er einen Aufstieg der Seelen, bekannte sich zur Astrologie und glaubte an die Befleckung der Seele im Reiche des Körperlichen, das doch eben den Gestirnen untersteht. Hat er also wirklich diese astrologisch aufgefaßte Himmelfahrt nicht gelehrt — und das ist mir bei seinen sonstigen eschatotogischen Vorstellungen, von denen später die Rede sein wird, wahrscheinlich —, so hat er doch indirekt, durch seine sonstigen Ideen dieser Anschauung Vorschub geleistet. Hinzu kommt noch, daß er, wovon wir später auch noch zu sprechen haben, sich sehr für den Sternenmystizismus begeisterte, für das Wandern durch die Himmelsräume und Gestirnwelten in der Ekstase. Das ist in Wahrheit seine Himmelsreise, bei der die Seele, für eine Zeitlang aus dem Kerker des schmutzigen, sündhaften Leibes losgelöst, droben die unio mystica mit den Gestirnen voll-

---

[1] *Mithrasliturgie* 186ff. Nach ihm ist auch der Ursprung und die wesentliche Ausbildung der Vorstellung von der Himmelsreise schon wegen des ganzen Baugerüstes keinesfalls ägyptisch, so wenig ägyptisch wie die Gestalt des Aion-Kronos, die Vorstellung von der Planetenwelt. Er muß das trotz wiederholter Hinweise Reitzensteins bestimmt aufrecht erhalten, 192ff.

[2] s. darüber W. Kroll, *Berl. phil. W.* 1906, 486.

zieht und die Seligkeit ihrer künftigen völligen Freiheit vom Körperleben vorwegnimmt. Diese Mystik ist aber nur etwas für ganz wenige Auserwählte. Die große Menge, bei der ein ganz starker astrologischer Fatalismus im Vordergrund alles Denkens stand, mußte den Gedanken der Wanderung durch die Gestirnwelten von selbst zu der astrologisch gedachten Himmelfahrt umbiegen. Vielleicht hat Poseidonios, ohne es zu wollen, auch von dieser Seite aus die Anschauung gefördert.

Für die Beliebtheit der Vorstellung spricht die weite Verbreitung in der Gnosis, die nicht wegzuleugnen ist, wenn auch der Versuch Anzens, in ihr die Zentralidee der Gnosis zu sehen, in dieser Form als gescheitert angesehen werden muß [1]. U. a. ist auch den oracula chaldaica die Himmelfahrt bekannt [2]. Sie scheinen sogar wie Hermes beides, eine Himmelfahrt der Seele nach dem Tode und eine in der Ekstase zu kennen [3]. Ganz bekannt ist das Aufsteigen der Seele durch die Planetenreihen aus der Mithrasreligion. In einer besonderen Weihe wurde dem Mysten eröffnet, wie er durch die Planetentore zum höchsten Himmel eingehen könne [4]. Gerade diese Mysterien werden zur Popularisierung der Ideen im Westen außerordentlich viel beigetragen haben.

Aus der Lehre von der Himmelfahrt muß uns noch einen Augenblick der sehr merkwürdige Begriff der *ὀγδοάς* beschäftigen, der außer im ersten Dialoge P. XIII 15 begegnet, wo Tat das Preislied erfahren will, das Hermes, als er zur *ὀγδοάς* gelangt sei, von den *δυνάμεις* gehört habe. — Man wird, wenn die Seele nach der Durchquerung der sieben Sphären in die *ὀγδοάς* gelangt, so-

---

[1] Für die Verbreitung bei den Gnostikern und Neupythagoreern s. Wendland, *Kultur* [2] 170 ff., der die Vermittlerrolle des Poseidonios kräftig betont.

[2] W. Kroll 58—61. 63. Es ist u. a. von einer *ἑπτάπορος βαθμίς* die Rede (W. Kroll 63). Dazu bemerkt Psellos im Kommentar: *ἑπτάπορος βαθμὶς αἱ τῶν ἑπτὰ πλανητῶν σφαῖραί εἰσιν.* Man wird dabei sogleich an das von Celsus beschriebene Mithrasmysterium erinnert, Origen. c. Cels. VI 22. Zu der ganzen Frage s. übrigens auch Eisler, *Weltenmantel* 299 und Index s. v. *ἑπτάπορος βαθμίς*.

[3] Bousset, *Himmelsreise* 265 f. Für die visionäre Himmelfahrt, die schon von dem Mythos des Er her den Griechen bekannt war, s. Hönn, *a. a. O.* 15; Anrich 90 f.

[4] Anz, *a. a. O.* 79. 82; Bousset, *Gnosis* 25. 45.

gleich an eine achte Sphäre denken. Es existieren in der Tat bei Hermes acht Sphären, außer den anderen Regionen noch die der Fixsterne; so heißt es XV 17: Um die Sonne sind die acht Sphären aufgehängt, die eine der Fixsterne, die sechs der Planeten und die *περίγειος*[1]. Hinzu kommt noch, daß nach einer anderen hermetischen Version (X 7) die Seelen, wenn sie auf ihrer Wanderung durch die Elemente zu Dämonen geworden sind, schließlich *εἰς τὸν τῶν ἀπλανῶν θεῶν χορόν* eingehen. — Die Fixsternsphäre als die achte in der Reihe der Sternenregionen tritt sehr oft hervor, namentlich, soweit sich sehen läßt, in stoischen oder stoisch beeinflußten Systemen, so bei Chrysippos, Poseidonios, Philon[2]. Ausdrücklich ist sie Clem. Alex. strom. IV p. 318, 31 St. mit ihr identifiziert: *εἴτε καὶ ἀπλανὴς χώρα ἡ πλησιάζουσα τῷ νοητῷ κόσμῳ ὀγδοὰς λέγοιτο.* Das Wort *ὀγδοάς* begegnet häufig in der Gnosis, u. zw. schon in übertragener Bedeutung. So nannten die Valentinianer ihren Demiurgen *ἑβδομάς* und die Sophia Achamoth *ὀγδοάς*. Daß wir es mit den Gestirnsphären zu tun haben, zeigt ihre Nennung bei Eiren. I 5, 2 und Epiph. 31, 4, wo ausdrücklich die Beziehung zu den *ἑπτὰ οὐρανοί* erwähnt wird. Ursprünglich hat es natürlich nicht nur einen Demiurgen, sondern sieben gegeben; es liegt die Vorstellung von den Planeten als Schöpfern zugrunde. Darüber ist aber eine andere Vorstellung gekommen, die nur einen Demiurgen kannte, und dieser heißt dann entweder *ἑβδομάς*, oder er wird in der *ἑβδομάς* wohnend gedacht. So ist die Vorstellung Eiren. I 5, 4, nach der über der *ἑβδομάς*, der siebenteiligen Sphäre des Demiurgen, seine Mutter, die Sophia, im *ὑπερουράνιος τόπος* thront, d. i., wenn auch hier der Name nicht fällt, in der Ogdoas[3]. Die *ὀγδοάς* zerfällt in keine weiteren Teile, vielmehr umfaßt sie die

---

[1] vgl. Stob. I 190, 24, wo zusammengefaßt werden *τὸ περιεκτικὸν σῶμα* und sieben *ἄλλοι κύκλοι*.

[2] Chrysippos b. Ar. Didym. fr. phys. 31 (Doxogr. 466, 9): *περιέχεσθαι δὲ πάσας τὰς τῶν πλανωμένων ὑπὸ τῆς τῶν ἀπλανῶν σφαίρας.* Im Somnium Scip., also auch wohl nach Poseidonios, hat die Fixsternsphäre eine außerordentliche Bedeutung; sie ist der orbis caelestis extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus, arcens et continens ceteros; in quo sunt infixi illi, qui volvuntur, stellarum cursus sempiterni.

[3] Es ist deutlich eine Dreiteilung der Welt vorgenommen, aus der sich ergibt, daß der *ὑπερουράνιος τόπος* nur die Fixsternsphäre sein kann.

ἑβδομάς mit ihren sieben Sphären genau so wie etwa Chrysippos und Poseidonios sich das Verhältnis von Planetensphären und Fixsternsphäre vorstellten [1]. Gegenüber der *ἑβδομάς* hat die *ὀγδοάς* eine höhere Bedeutung, denn die Sophia ist die große Mutter- und Himmelsgöttin, die in einigen älteren Systemen der Gnosis direkt neben dem *πατὴρ τῶν ὅλων* steht [2]. Die größere Bedeutung der *ὀγδοάς* wird besonders Epiph. 31, 4 deutlich. Aus dieser im übrigen schwer verständlichen Stelle lernt man, daß die Lehre von der *ἄνοδος ψυχῆς* zu diesen Dingen in Beziehung gebracht wird. Dieses ist am klarsten und gerade für uns am lehrreichsten bei den Archontikern geschehen, die eine *ἑβδομάς* kennen, welche aus sieben Himmeln besteht, die je einen Archon haben; *ἀνωτάτω ἐν τῷ ὀγδόῳ* aber ist die *φωτεινὴ Μήτηρ*. Nach dem Tode muß die Seele *ἀνιέναι καθ᾽ ἕκαστον οὐρανὸν καὶ ἀπολογίαν διδόναι ἑκάστῃ ἐξουσίᾳ καὶ οὕτως ὑπερβαίνειν πρὸς τὴν ἀνωτέραν Μητέρα καὶ Πατέρα τῶν ὅλων, ὅθεν δὴ κατῆλθεν εἰς τόνδε τὸν κόσμον* (Epiph. 40, 2). Damit finden wir also in aller Klarheit die hermetische Vorstellung wieder, daß erst jenseits der Fixsterne auf die Seele Paradieses Herrlichkeit wartet. Dasselbe findet sich ganz deutlich bei Clemens von Alexandreia wieder (z. B. strom. VII p. 42, 11 St.; vgl. ebd. p. 10, 6), dem außerdem Wort und Begriff Hebdomas und Ogdoas (letzteres = höchster Himmel) so gebräuchlich sind, daß er sie bereits symbolisch verwerten kann [3]. Die Beispiele für diese Vorstellungen lassen sich mit leichter Mühe häufen. So sagt Origenes c. Cels. VI 22 p. 92, 2 von der Mithrasweihe: *ἔστι γάρ τε ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὖ νενεμημένης καὶ τῆς δι᾽ αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. τοιόνδε τὸ σύμβολον· κλίμαξ ἑπτάπυλος, ἐπὶ δ᾽ αὐτῇ πύλη ὀγδόη*. Die daran anschließenden Worte machen es ganz deutlich, daß es sich um eine Darstellung der

---

[1] s. auch Schmidt, Texte und Unters. VIII (1892) 591. Eiren. I 30, 4: octavum matrem habente locum; ebd. 17, 1 ist der achte Himmel *περιεκτικός τῶν ἑπτὰ ἄλλων*.

[2] s. darüber etwa Bousset, *Gnosis* 15. 83 unten. Für ähnliche Gedanken in den Thomasakten s. Anz, *a. a. O.* 37, 2.

[3] Bousset, *Himmelsreise* 148.

sieben Planetensphären und der Fixsternsphäre handelt[1]. Ferner mag noch aus der mandäischen Religion auf die Himmelsreise der Seele bis zur 8. Matartâ hingewiesen werden[2].

Damit sind die hermetischen Vorstellungen erläutert. Nur eine Abweichung ist zu verzeichnen. Bei den Gnostikern pflegt die *ὀγδοάς* am Schlusse zu stehen, einerlei ob sie personifiziert gedacht ist oder nicht; bei Hermes jedoch thront Gott ganz ausdrücklich noch über der *ὀγδοάς* (I 26). Er ist demnach der *Θεὸς Ὕψιστος*, der Ultramundanus, der über den höchsten Höhen der Welt thront[3]. Wir wissen genau, daß dieser Glaube von den Chaldäern her zu den Griechen gekommen[4] und von Poseidonios gelehrt worden ist[5]. Die Chaldäer machten, wie uns ganz sicher bekannt ist, bei der Welt eine Dreiteilung[6]: Fixsternsphäre (*ὀγδοάς* nach hermetischer Bezeichnung), Planetensphäre (*ἑβδομάς*) und sublunare Sphäre. Darüber thront Gott[7]. Der hermetische Bericht des Seelenaufstiegs ist also auf das durch Po-

---

[1] Anz macht Seite 84 auf die Analogie des Turmes zu Babel aufmerksam: sieben Stockwerke und als achter der eigentliche, aber leere Tempel, die Wohnung der Gottheit. Über die Celsusstelle vgl. Bousset, *a. a. O.* 165.

[2] Brandt, *Mandäische Religion* 74 f. Für die Vorstellung von der *ὀγδοάς* vgl. sonst etwa noch Baur, *Gnosis* 153; Schmidt, *a. a. O.* 555. 556. 655. Für den gesamten Anschauungskreis besonders Wendland, *Kultur* [2] 170 ff.

[3] *π. κόσμου* 398 b 6: *σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον αὐτὸν* (d. i. *θεὸν*) *ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἥλιόν τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν, αἴτιόν τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς σωτηρίας.* Apul. de Platone I 95, 7 Th: deorum trinas nuncupat species, quarum est prima unus et solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus. Philon unterscheidet congr. erud. 104 die *ἀπλανής*, die sieben *πλανηταὶ σφαῖραι* und die Erdenregion, im ganzen neun *μοῖραι τοῦ κόσμου.* Dazu fügt er noch hinzu (105) *τὸν ὑπεράνω τῶν ἐννέα δημιουργὸν αὐτῶν, δέκατον θεόν.*

[4] Cumont, *Jupiter summus exsuperantissimus,* Archiv f. Religionsw. IX (1906) 329 ff.

[5] Norden, Komm. zu Aen. VI S. 29.

[6] Während bekanntlich von Aristoteles die schroffe Zweiteilung herrührt. Cumont, *a. a. O.* 330 f. S. oben S. 176, 1. Ganz deutlich wird die Dreiteilung z. B. in der eben zitierten Philonstelle.

[7] Nach einer anderen Version thront Gott noch in der Fixsternsphäre; sie ist uns z. B. aus Somn. Scip. 17; Cic. n. d. I 34, der dies ausdrücklich als Lehre des Xenokrates bezeichnet, und anderen Stellen bekannt.

seidonios übernommene und verbreitete Weltbild geklebt[1].

Das Wort ὀγδοάς wird wohl eine Analogiebildung zu ἑβδομάς sein. Freilich ist die Bildung an sich zur Bezeichnung der achten Sphäre durchsichtiger als das für die Gesamtheit der sieben Sphären und in anderem Gedankenkreise auch der sieben Wochentage verwandte ἑβδομάς. Mit Annahme des chaldäischen Weltbildes mußte die Analogie zur ἑβδομάς sich von selbst einstellen. Die Bezeichnung für die Fixsternsphäre muß sehr bald stehend geworden sein, da ὀγδοάς in der Gnosis schon zur Hypostasierung verblaßt ist[2].

Zum Schluß noch ein Wort über die εὐλογία, den Lobpreis Gottes in und über der Ogdoas. Daß die Seelen beim Aufstieg Preis- und Dankeslieder zu Gott schicken, ist ein bekanntes Motiv, wie das ὑμνοδεῖν ja überhaupt die Beschäftigung und Pflicht der Seligen ist[3]. So trifft, um wenigstens ein Beispiel anzuführen, in der Himmelfahrt des Jesaja der Prophet bei seinem Aufstiege in jedem der sieben Himmel die Engel und Heiligen an, wie sie in zwei Chören singen und Gott preisen[4]. Das ist so erhebend, daß

---

[1] Ähnliches konnte Dieterich für das Weltbild seiner *Mithrasliturgie*, 78 ff. nachweisen.

[2] Daß der hermetische Begriff der ὀγδοάς nicht ägyptisch sein kann, steht nach den obigen Ausführungen für mich außer Frage. Es genügt auch schon, den Bericht über die ὀγδοάς der Ägypter bei Brugsch, *Religion und Mythus der alten Ägypter*, Leipzig 1888, 145 ff. durchzulesen. — Die Worte ἑβδομάς und ὀγδοάς verdienen noch eine eingehende Behandlung. Vielleicht muß man auch statt von der ἑβδομάς von der ὀγδοάς als der Gesamtheit der acht Sphären (vgl. Apul. de Platone I 94, 9 Th) ausgehen, von der die ἑβδομάς der Planetensphäre selbständig wurde, so daß die ὀγδοάς auf die letzte Sphäre beschränkt wurde. Beide Deutungen finden eine merkwürdige Stütze in der beachtenswerten Behandlung der ὀγδοάς bei Theon Smyrn. p. 140, 20 H.

[3] Das gehört mit zum Gottesdienst im Himmel. Vgl. z. B. die außerordentlich häufige Verwendung dieses Motivs in der Johannesapokalypse. Der Zusammenhang mit dem Gesang beim jüdischen Gottesdienst (Bousset, *Religion des Judentums*² 120) ist sicher.

[4] Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tüb. 1904, 299 ff. Es wird dabei ausdrücklich hervorgehoben, daß sie alle mit einer Stimme singen (299, 6. 302, 18. 305, 4). Daß das eine weit verbreitete Vorstellung ist, zeigt ganz dieselbe Bemerkung in der Petrusapokalypse (Hennecke, *a. a. O.* 216, 9). Ich bin überzeugt, daß man für diese Anschauung leicht noch mehr Belege finden könnte. Erwähnt seien nur noch die Worte aus dem „praefatio“ genannten Lobliede, das in der Messe das eigentliche Mysterium einleitet. Es

auch Jesaja mit ihnen anbetet und lobsingt. Die Situation ist genau wie bei Hermes, nur ist die Erweiterung zu den sieben Himmeln vorgenommen, in denen die Heiligen einen immer höheren Grad haben[1]. Bei diesem Singen in den Sphären liegt vielleicht, wenn auch unbewußt, eine Bezugnahme auf die Theorie von der musikalischen Harmonie des Weltalls vor, von der z. B. Philon so gern spricht, ganz deutlich etwa in der Bemerkung somn. I 37, der Himmel, das *μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον*, habe deswegen seine Harmonie, damit die zu Gottes Ehre gesungenen Hymnen ihre Begleitung hätten[2]. Die platonische (rep. 617 B) Anschauung von den Sirenen spielt wohl hinein, an die sich noch Macrobius Somn. Scip. II 3, 1 erinnert: Plato singulas ait Sirenas singulis orbibus insidere, significans sphaerarum motu cantum numinibus exhiberi. nam Siren deo canens Graeco intellectu valet. theologi quoque novem musas, octo sphaerarum musicos cantus et unam maximam concinentiam, quae confit ex omnibus, esse voluerunt. Wenn es die *δυνάμεις* sind, welche in der höchsten Sphäre singen, so liegt sicherlich die jüdische Verbindung der Engel mit den planetarischen Gottheiten vor. Das zweite (sog. slavische) Henochbuch kennt z. B. c. 20 (rec. A.) im siebenten Himmel neun Legionen von Engeln, darunter an

---

heißt in diesem sicher sehr alten (er beginnt z. B. stets mit dem alten *ἄξιον καὶ δίκαιον*), für die Geschichte der Rhythmik und Musik höchst interessanten Hymnus, daß Engel und Erzengel, Cherubim und Seraphim Gottes Majestät loben, qui non cessant clamare cotidie, u n a v o c e dicentes: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. Ich erwähne das, weil mir danach eine Konjektur R e i t z e n s t e i n s, *Poimandres* 55 ff. unberechtigt zu sein scheint. Von der Beobachtung des in hellenistischer Zeit öfter begegnenden Gedankens aus, daß jeder in seiner Sprache Gott zu preisen habe, schrieb er für das ganz unverdächtig in M B C überlieferte *ἡδείᾳ* P. I 26 (die Seele hört einige *δυνάμεις* oberhalb der Ogdoas, die *φωνῇ τινι ἡδείᾳ* Gott preisen) *ἰδίᾳ*, die Lesung des jungen codex Vindobonensis (D). Nach dem Gesagten hat aber diese Konjektur ihre Berechtigung verloren. Ich muß auch gestehen, daß ich rein sprachlich *φωνῇ τινι ἡδείᾳ* viel besser verstehe. Es soll damit gesagt werden, daß es keine gewöhnliche, sondern eine unbeschreibliche, himmlisch süße Stimme ist. Im anderen Falle müßte der Ausdruck viel bestimmter sein; man erwartet zum wenigsten *φωνῇ τινι ἑκάστῃ ἰδίᾳ*.

[1] Mit der Aufzählung weiterer Parallelen wollen wir uns nicht aufhalten, s. etwa D i e t e r i c h, *Nekyia* 36 f.; W. K r o l l, *or. chald.* 54; S c h e r m a n n, Texte und Unters. XXXIV (1910) 22 ff.

[2] conf. ling. 56, quaest. in Genes. IV 110 p. 331 A.

dritter Stelle die *δυνάμεις*[1]. Wie sehr sich die hermetische Vorstellung an jüdische anlehnt, mag auch noch aus den Worten des Clem. Alex. strom. V p. 377, 20 St. hervorgehen, die er aus einer Sophonias-Apokalypse berichtet: Und es faßte mich ein Pneuma und trug mich in den fünften Himmel, und ich sah Engel, *κύριοι* genannt, . . . welche Gott, den *ἄρρητος, ὕψιστος,* priesen.

Mit den bislang besprochenen Anschauungen sind die eschatologischen Vorstellungen des Hermes keineswegs erledigt. Bei ihm kreuzen sich die verschiedensten Ansichten. Es ist das ein Erbfehler, wohl schon von Platon her, in dessen Eschatologie drei verschiedene Anschauungen ineinander verarbeitet waren, die teils populäre Vorstellungen wiedergaben, daneben aber auch Gedanken teils einer alten, teils einer modernen Philosophie vertraten. Die Seelen der Abgeschiedenen schweben nach ihm in der Luft; die Seelen werden nach dem Tode in der Unterwelt bestraft oder belohnt, oder die Schlechten kommen in die Unterwelt, die Guten in den Himmel; die Strafe der Bösen ist die Wiedergeburt, nur die völlig Tugendhaften sind von der Seelenwanderung befreit. Ascl. 66, 7 wird an Hermes folgendes auseinandergesetzt: Nach dem Tode muß die Seele vor den höchsten Dämon zum Gericht; findet er sie fromm und gerecht, darf sie an den ihr zukommenden Orten bleiben, d. i. in der Mondregion (s. Anm. 2); ist sie dagegen von Fehlern befleckt, desuper ad ima deturbans procellis turbinibusque aeris, ignis et aquae saepe discordantibus tradit, ut inter caelum et terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis agitata rapiatur, ut in hoc animae obsit aeternitas, quod sit immortali sententia aeterno supplicio subiugata[2]. Größere Strafen verdienen die, welche nicht auf das Geheiß der *Φύσις* die ihr verfallene Seele zurückgeben, sondern ihr Leben gewaltsam auf den Spruch menschlicher Gesetze

---

[1] Bousset, *Himmelsreise* 268 f.

[2] Dasselbe berichtet Joh. Lyd. mens. aus dem *λόγος τέλειος* des Hermes: *τοὺς καθαρτικοὺς δαίμονας τὰς ψυχὰς μετὰ θάνατον ἀνατρέχειν πειρωμένας ἀποκαθαίρειν περὶ τὰς χαλαζώδεις καὶ πυρώδεις τοῦ ἀέρος ζώνας, ἃς οἱ ποιηταὶ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων ἐν Φαίδωνι* (113 B), *Τάρταρον καὶ Πυριφλεγέθοντα ὀνομάζουσι, τοὺς δὲ σωτηρικοὺς πρὸς τῷ σεληνιακῷ χώρῳ τεταγμένους ἀποσώζειν τὰς ψυχάς,* p. 90, 24 W. Dasselbe wird 167, 15 berichtet, nur mit dem Unterschiede, daß

hin verloren haben. Über das Gericht nach dem Tode berichtet Tertull. anima 33 von Hermes ausdrücklich, daß die Seele nach dem Tode nicht in die Weltseele zurückkehre, sondern gesondert bleibe, um dem Vater über das, was sie im Leibe getan habe, Rechenschaft abzulegen. Ferner gehört in diesen Zusammenhang der Gedanke von P. X 16, daß der Nus die Seele dem Gericht und der verdienten Strafe überläßt. — Es finden sich die mannigfaltigsten Jenseitsvorstellungen, die wir meist schon kennen gelernt haben. So wird Stob. I 417, 2 (vgl. P. X 7 Schl.) gelehrt, daß die guten Seelen sich zu Dämonen wandeln, schließlich sogar zu den Göttern gelangen, während die gottlosen in vernunftlose Tiere bis hinunter zu den Kriechtieren zurückkehren müssen. Eine ewige Strafe wie im Asclepius wird also nicht mehr angenommen. Erst nunmehr kommen die Seelentheorien des Poseidonios, besonders in der Fassung des Plutarchos, von der wir früher sprachen, zu ihrer vollen Geltung. Man mag mit der letzten hermetischen Ansicht zusammenhalten, was Ascl. 47, 23 gesagt wird, daß wir nach Erfüllung unserer Pflicht auf Erden wieder an der höheren Natur teilhaben, d. h. rein und heilig sein wollen; den Schlechten hingegen reditus denegatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio. Eine ähnliche und doch in einem wesentlichen Punkte anders gewendete Vorstellung liegt P. X 19 vor: Nach der Loslösung vom Leibe wird die Seele, welche den ἀγὼν εὐσεβείας gekämpft hat, ganz νοῦς, ἡ δὲ ἀσεβὴς ψυχὴ μένει ἐπὶ τῆς ἰδίας οὐσίας, ὑφ᾽ ἑαυτῆς κολαζομένη καὶ γήινον σῶμα ζητοῦσα, εἰς ὃ εἰσέλθῃ ἀνθρώπειον (vgl. X 8. 20). Die größte Strafe für die gottlose Seele ist die ἀσέβεια selbst, die nagende und quälende Glut des Schuldbewußtseins, die den Schuldigen nicht zur Ruhe kommen läßt (X 20). Diesem Gedanken folgt dann sogleich eine Modifikation insofern, als das Bestrafende persönlich gefaßt ist. Danach steigt nämlich der δαίμων-νοῦς, der Rächer der Missetaten, auch ὑπη-

---

danach die Seelen ausdrücklich den Dämonen überantwortet werden und dann die geschilderten Qualen erleiden. Den Strafen hat ursprünglich nur der Gedanke der Lustration zugrunde gelegen, da in der ersten Stelle vom ἀποκαθαίρειν und in der zweiten vom καθαρμὸς τῶν ψυχῶν die Rede ist.

ρετικὸς νοῦς genannt[1], in die gottlose Seele hinab und züchtigt sie mit den Geißeln der Sünden, so daß sie sich zu allen Schandtaten wendet; die fromme aber führt er zum Lichte der Gnosis. Dies alles spielt sich noch während des Lebens ab. Aber auch nach dem Tode haben dämonische Wesen über die Seele Gewalt. Nach P. II 17 wird der Kinderlose von den (bestimmter Artikel) Dämonen bestraft. Über diese Wesen erfahren wir in dem Hermeszitat bei Lyd. mens. 90, 24: *τοὺς μὲν τιμωροὺς τῶν δαιμόνων ἐν αὐτῇ τῇ ὕλῃ παρόντας τιμωρεῖσθαι τὸ ἀνθρώπειον κατ' ἀξίαν, τοὺς δὲ καθαρτικοὺς ἐν τῷ ἀέρι πεπηγότας τὰς ψυχὰς . . . ἀποκαθαίρειν, τοὺς δὲ σωτηρικοὺς πρὸς τῷ σεληνιακῷ χώρῳ τεταγμένους ἀποσώζειν τὰς ψυχάς.*

Über das Gericht nach dem Tode braucht man wohl nicht weiter zu reden. Es sind uralte Volksvorstellungen, die hier zum Ausdruck kommen, die u. a. schon bei Platon ganz deutlich belegt sind[2]. So liegt, wenn P. X 16 der Nus die Seele dem Gericht überläßt, die platonische Lehre vor, daß der Dämon seinen Menschen nur bis an den Ort des Gerichtes geleite und ihn dann sich selbst und anderen Gewalten überlasse (Phaidon 107 D f. 113 D). Aber auch die Vorstellung von strafenden dämonischen Wesen ist erst seit Platon möglich, hat von ihm den Anstoß erhalten[3]. Nach ihm hat die Stoa sie sich zu eigen gemacht. Nach der Meinung des Chrysippos und seiner Schule sind von den Göttern böse Dämonen bestellt als *κολασταὶ ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους* (Plut. quaest. Rom. p. 277 A). Die jüdische Eschato-

---

[1] Für seine Rolle sei noch erinnert an I 23: (*ὁ τιμωρὸς δαίμων*) *τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων τοῦτον* (*τὸν πονηρὸν*) *βασανίζει καὶ ἐπ' αὐτὸν πῦρ ἐπὶ τὸ πλέον αὐξάνει* ⟨*καὶ*⟩ *θρώσκει αὐτὸν αἰσθητῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὁπλίζει, ἵνα τύχῃ μείζονος τιμωρίας, καὶ οὐ παύσεται ἐπ' ὀρέξεις ἀπλέτους τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων, ἀκορέστως σκοτομαχῶν.*

[2] So wenn es Phaidr. 249 A heißt: *αἱ δὲ ἄλλαι* (*ψυχαὶ*) *ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσι, κρίσεως ἔτυχον.* Für die platonische und neupythagoreische Ansicht der *κρίσις* s. Jambl. *π. ψυχῆς* b. Stob. I 454, 23 ff.

[3] Dafür ist Phaid. 107 D f. von Wichtigkeit. Man sieht, daß das Fundament für diese gesamten Anschauungen in der Tat durch die platonische Vorstellung gegeben ist, in die später nur die stoischen von der Reinigung in der Luft und der Seelenwohnung in der Mondregion hineingewirkt worden sind. Für die Dämonen als Reiniger s. Verg. Aen. VI 743; Sexti sent. 348; Sexti enchir. 34 (Mull. I 524); vgl. W. Kroll, *or. chald.* 53.

logie kennt Engel als Strafvollstrecker [1]. So finden sich z. B. auch in der Petrusapokalypse *κολάζοντες ἄγγελοι* [2]. Für die *σωτήριοι δαίμονες* wird man an die Figur des angelus bonus denken, der nach den Sabazios-Mysterien die Seelen in das Paradies geleitet [3].

Eine jede Eschatologie, die ja immer auf eine Vergeltungslehre abzielt, braucht in irgend einer Form ein Totengericht, nach dem die Seelen belohnt oder wenigstens erst geläutert werden. Daß alle Seelen, wie sie auch im Leben gewesen sein mögen, einer Läuterung unterliegen, ist eine für den ersten Traktat charakteristische Vorstellung, deren Spuren sich, wie wir sahen, auch sonst noch bei Hermes finden. Sie beruht auf ganz alter Tradition [4] und hängt mit der in der Stoa nachweisbaren, von den Vorstellungen eines anthropologischen Dualismus genährten Ansicht zusammen, daß die *ἐνσωμάτωσις* an sich schon eine Befleckung der Seele sei [5]. Wir finden sie z. B. in der Nekyia der Aeneis (VI 735 ff.) wieder. Gerade diese Stelle ist auch sonst von Wichtigkeit. Es heißt dort (740) von den zu reinigenden Seelen: aliae panduntur inanes suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto infectum eluitur scelus aut exuritur igni. Es wird also die Läuterung von der irdischen Kontagion in einem der drei Elemente der überirdischen Sphäre, Luft [6], Wasser oder Feuer vollzogen [7]. Dasselbe meint Cicero, wenn er Tusc. I 43 behauptet,

---

[1] Volz, *Jüdische Eschatologie* 261. 278.

[2] Diese *κολάζοντες ἄγγελοι* der Petrusapokalypse veranlaßten Dieterich, *Nekyia* 59 f., die Vorstellung von Dämonen als Strafern bis auf Platon zurückzuverfolgen. [3] Wendland, *Kultur* [2] 427.

[4] Sie ist schon altorphisch, Maaß, *Orpheus* 230ff., und ist später ganz verbreitet, s. Böklen, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie*, Gött. 1902, 124 f.; s. auch 119 ff., wo die Vorstellungen vom Feuer behandelt werden. Vgl. noch besonders Plut. fac. orbe lun. 943 C.

[5] Orphisch-pythagoreischer Einfluß wirkt ein, Norden, Hermes XXVIII (1893) 397.

[6] Daß die Winde hier für die Luft eintreten, ist vielleicht aus Gründen der Bestrafung geschehen. Man muß aber jedenfalls daran denken, daß als viertes Element der Perser nicht die Luft, sondern die Winde genannt wurden, so schon b. Herodot. I 131 und dann auch bei Strabon XV 3, 13. Die Perser unterschieden von dem Gott der Luftregion den der Winde, und letzterer muß wohl in der Religion das Übergewicht bekommen haben. S. Bousset, *Gnosis* 223.

[7] So wird der Sinn der Worte Vergils richtig von dem Exegeten, dem August. civ. dei XXI 13 folgt, gedeutet: qui hoc opinantur, nullas poenas

die Seelen müßten erst den Ort durchdringen, wo nubes[1], imbres ventique coguntur. Ähnliches begegnet noch öfter. Die Vorstellung, welche die eschatologischen Erlebnisse in die Gegend oberhalb der Erde verlegt, ist uralt, von Empedokles (fr. 115) läßt sie sich bis zur Gnosis und den Neuplatonikern verfolgen[2]. Platon hatte sich schon bemüht, die neuen Phantasien von der Himmelsreise der Seelen in die alten Hadesvorstellungen hineinzudeuten. Erst die Stoa hat aber mit allem Nachdruck und aller Konsequenz den Hades in die Regionen oberhalb der Erde verlegt. Damit mußten natürlich auch die alten Hadesstrafen der Volksphantasie und der orphischen Telesten in den Luftraum zwischen Erde und Mond verlegt[3] werden, wie das bei Hermes ganz deutlich wird, wo die Vorstellungen, die Vergil nach alter Tradition nur auf eine allgemeine Läuterung bezieht, von der Bestrafung der Bösewichter gebraucht werden und ausdrücklich die Parallele zum alten Hades gezogen wird[4]. Der Übergang des Lustrationsgedankens zur Strafvorstellung stellt sich ja leicht ein und ist namentlich beim Feuer naheliegend[5]. — Bei Vergil werden die Seelen nach ihrer Läuterung durch das Elysium gesandt, wo sie nach ihrer Güte behandelt werden. Es klingt also auch bei ihm die Idee der Klasseneinteilung der Seelen durch, von der wir früher bei Hermes hörten, die bereits, worauf auch schon hinge-

---

nisi purgatorias volunt esse post mortem, ut, quoniam terris superiora sunt elementa aqua aer ignis, ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas, quod terrena contagione contractum est, s. auch Serv. in Aen. VI 741.

[1] Ob man dabei an die antiken Gewitter- (Blitz-)Theorien denken darf? S. die *δόξαι* bei Diels 367ff

[2] Norden, Kommentar zu Aen. VI, S. 25, 3; 31.

[3] vgl. Bousset, *Himmelsreise* 260. Durch die Verlegung des Hades in die Luftregion war erst den eranischen Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele für ihren ganzen Umfang die Anknüpfung gegeben, ebd. 262.

[4] Ascl. 66, 12, Herm. b. Lyd. mens. 91, 6. Für die auch sonst bekannte Vorstellung von der reinigenden Kraft des Feuers vgl. etwa W. Kroll, *or. chald.* 53. Für das Feuer zur Bestrafung bedarf es wohl keiner besonderen Belege, man denke z. B. an die oft genannte *λίμνη τοῦ πυρός* der Johannesapokalypse.

[5] So ist es auch in der Nekyia der Aeneis geschehen, trotz der Grundvorstellung von der Läuterung wird doch von poenae (739) gesprochen. Zu den Gedanken vgl. noch Dieterich, *Nekyia* 196ff. 201. Vielleicht spielt bei der Bestrafung durch die Elemente die bekannte Vorstellung von Elementargeistern mit; s. darüber etwa Bousset, *Religion des Judentums*[2] 372.

wiesen wurde, Platon bekannt war [1]. Über die schon früher berührte Vorstellung vom Monde als dem Aufenthaltsorte der gereinigten Seelen können wir uns kurz fassen. Sie gehört ältestem Volksglauben an und ist über die orphisch-pythagoreische Theologie und Platons Schule zu den jüngeren Stoikern gelangt, wo sie, wie es scheint, besonders von Poseidonios vertreten und verbreitet worden ist [2]. — Wenn es Ascl. 67, 8 den zur Strafe Getöteten im Jenseits besonders schlecht ergeht, so ist das nur eine Verengung der rigorosen Anschauung, welche die Alten, wie aus Vergils Nekyia geläufig, über das Los der *βιαιοθάνατοι* allgemein hatten [3].

Neben diesen Anschauungen von der Bestrafung steht die ganz andere in den hermetischen Schriften, daß die Schlechtigkeit ihre Strafe in sich selbst trage. Das ist ein platonischer Gedanke. Wie die Tugend, meint Platon, ihren Lohn unmittelbar in sich selbst habe, so auch die Schlechtigkeit ihre Strafe, denn es könne ja dem Menschen nichts Besseres geschehen, als daß er dem Guten und Göttlichen, nichts Schlimmeres, als daß er dem Ungöttlichen und Schlechten ähnlich werde [4]. Die Vorstellung, daß wir für unsere Sündhaftigkeit im Leben selbst büßen, ist dann besonders stoisch und wird von diesem Standpunkte aus u. a. von Plutarchos ausgeführt [5]. Besonders bei Philon findet sich diese Meinung. So heißt es einmal (congr. erud. 57, vgl. 58): *ὁ πρὸς ἀλήθειαν Ἅιδης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστίν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος* [6]. Also auch die Strafen des Tartarus werden zu diesem inneren Kampfe ausgedeutet. Wie weit diese Vorstellungen verbreitet waren, mag z. B. Petron. fr. 25 B zeigen: qui vultur iecor ultimum pererrat | et pectus trahit inti-

---

[1] Norden, *a. a. O.* 18.

[2] Norden, *a. a. O.* 23; s. auch sein Register.

[3] Literatur darüber b. Maaß, *Orpheus* 265 A 36; W. Kroll, *or. chald.* 61,3.

[4] Theait. 176 D, leg. IV 716 Cff., V 728 B.

[5] de sera num. vind. c. 9—11, darin 554 A: *ἡ πονηρία συγγενῶσα τὸ λυποῦν ἑαυτῇ καὶ κολάζον οὐχ ὕστερον ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ ὕβρει τὴν δίκην τοῦ ἀδικεῖν δίδωσι* (Heinze, *Xenokrates* 136, 3).

[6] Der hermetischen Schilderung dieses Zustandes (X 20) kommt sehr nahe die von conf. ling. 69: *σπαράττεται γὰρ καὶ κλονεῖται καὶ τινάττεται πᾶς ὁ τῶν φαύλων βίος, κυκώμενος ἀεὶ καὶ ταραττόμενος καὶ μηδὲν ἴχνος ἀγαθοῦ γνησίου θησαυριζόμενος ἐν ἑαυτῷ κτλ.*

masque fibras, | non est quem tepidi vocant poetae, | sed cordis mala, livor atque luxus[1].

An eine besondere Bestrafung der sündigen Seelen nach dem Tode hat Poseidonios offenbar nicht geglaubt; es vertrug sich nicht mit seiner Vorstellung von der Unsterblichkeit, daß die Seele nach ihrem Abscheiden vom Körper noch Schmerz empfinden sollte[2]. So ist denn auch von einer Peinigung der Schuldbeladenen, wie der Volksglaube sich das im Anschluß an orphische Gedanken vorstellte, nie die Rede. Poseidonios hat die platonische Hades- und Vergeltungstheorie durch den Gedanken der Wiedergeburt umgeändert und gelehrt, daß die guten Seelen zu ihrem Ursprung zurückkehren können, daß die unreinen aber wiedergeboren werden müssen, und daß in der Wiedergeburt ihre Strafe beruhe[3]. Diese Anschauung vom Aufsteigen und Absteigen, der wir auch bei Hermes begegneten, treffen wir dann in der Tat auch oft wieder[4]. Vorbildlich dafür wird natürlich die platonische Darstellung Tim. 42 B ff. (vgl. 90 E ff.) gewesen sein. Im übrigen ist über die Seelenwanderung das Nötige schon gesagt.

---

[1] vgl. noch ebd. § 125: dii deaque, quam male est extra legem viventibus, quidquid meruerunt, semper exspectant. Interessante Ausführungen zu dieser Frage bei Macrob. Somn. Scip. I 10, 11. Daß schon die alten Theologen diese Gedanken gehabt haben, wie er behauptet, ist natürlich falsch. S. Norden, Jahrbücher für Philol., Suppl. XVIII (1892), 330 ff.

[2] Schmekel 314. 316.

[3] s. Heinze, *Xenokrates* 132 ff.

[4] So etwa b. Plut. def. or. 415 B oder Serv. in Aen. VI 127: (philosophi) deprehenderunt bene viventium animas ad superiores circulos, i. e. ad originem suam redire . . . . male viventium vero diutius in his permorari corporibus permutatione diversa et esse apud inferos semper. (Varro ant. rer. div. fr. 33. Schmekel S. 127), vgl. Galen., hist. phil. 24 (Diels, *Doxogr.* 614, 10); Serv. in Aen. VI 719. 745; Arnob. adv. nat. II 16. 28 (s. dazu Schmekel 112 f.); Tertull. anima 28; Aug. civ. dei XIII 19, XVIII 41 u. a. m.; vgl. Bousset, *Himmelsreise* 251, Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios* 57.

5. Kap. Urteile über Wert und Unwert des Menschen:

Das Göttliche im Menschen, Apotheosen, das Irdische, Böse in ihm.

Bevor wir das Kapitel der Anthropologie beschließen, um uns der Religion und Ethik zuzuwenden, müssen wir kurz die verschiedenen Urteile über Wert und Unwert des Menschen zusammenfassen.

Auf der einen Seite treffen wir eine gewaltige Hochschätzung des Menschen an. Der Mensch trägt, abgesehen von dem irdischen Leibe, etwas Göttliches in sich, und so ist er auch selbst „ein göttliches Wesen, steht in keinem Vergleich zu den anderen Erdenwesen, sondern zu den Göttern, die oben im Himmel wohnen sollen“ (P. X 24. 25, Stob. I 304, 20). Der Mensch ist geschaffen zur Anschauung des Himmels und des Laufes der himmlischen Götter, zur Erkenntnis der Natur und der Kraft und Werke Gottes (P. III 3, vgl. V 5). Dafür hat er seinen aufrechten Gang und Blick bekommen (Stob. I 284, 22), dafür den *νοῦς* und *λόγος*, die Gottesgabe, die ihn alles erkennen läßt, die seine Gedanken, ungebunden an Raum und Zeit, durch das Weltall und darüber hinaus, *εἴγέ τι ἐκτὸς τοῦ κόσμου*, schweifen läßt (XI 19). Durch all das unterscheidet er sich von den Tieren, die immer nur an ein Element gebunden sind, während der Mensch sie alle gebraucht und sogar den Himmel besieht und mit seiner Wahrnehmung berührt (XII 20). Er, der kraft seiner Natur den Göttern verwandt ist und vor ihnen noch die sterbliche Natur voraus hat, steht mit ihnen in innigstem Verkehr: ipsos religione et sancta mente veneratur, diique etiam pio affectu humana omnia respiciunt atque custodiunt (Ascl. 58, 26, dass. Lact. inst. VII 13; vgl. P. XII 19). Keiner der himmlischen Götter kann die Schranke des Himmels verlassen und zur Erde hinabsteigen[1]: *ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτὸν καὶ τὸ πάντων μεῖζον οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίγνεται.* (Das letzte erreicht er in der Ekstase.) Darum darf man sagen: *τὸν μὲν ἄνθρωπον ⟨τὸν⟩*

[1] vgl. Stob. I 277, 3: *τὸ ἀθάνατον οὐ μετέχει τοῦ θνητοῦ, τὸ δὲ θνητὸν τοῦ ἀθανάτου μετέχει.*

ἐπίγειον εἶναι θνητὸν θεόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον. So nennt auch der *ἀγαθὸς δαίμων* P. XII 1 *τοὺς μὲν θεοὺς ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς.* Ein wirklicher Hymnus auf den Menschen findet sich Ascl. 40, 18: „Der Mensch ist ein großes, anbetungs- und verehrungswürdiges Wunder. Er geht in Gottes Natur über, als sei er selbst Gott, er kennt die Dämonen, da er weiß, daß er mit ihnen den gleichen Ursprung hat, er verachtet die menschliche Natur in sich im Vertrauen auf die Göttlichkeit des anderen Teiles." o hominum quanto est natura temperata felicius. diis cognata divinitate coniunctus est; partem sui, qua terrenus est, intra se despicit; cetera omnia, quibus se necessarium esse caelesti dispositione cognoscit, nexu secum caritatis adstringit, suspicit caelum. „So steht der Mensch in der glücklichen Mitte, zu lieben, was unter ihm ist und selbst von den Höheren geliebt zu werden. Er pflegt die Erde, kommt an Schnelligkeit den Elementen gleich, steigt mit der Schärfe des Geistes in des Meeres Tiefen; alles steht ihm frei, der Himmel ist nicht zu hoch für ihn, denn wie aus nächster Nähe mißt er ihn mit seines Geistes Klugheit. Die Spannung seines Geistes verwirrt kein Nebel, die Dichtheit der Erde schafft ihm keine Mühe, nicht behelligt des Wassers Tiefe sein Forschen auf den Grund." Wir haben früher schon darauf hingewiesen, daß die Betonung der Verwandtschaft zwischen Gott und Menschen, die sich vornehmlich auf den Besitz der Vernunft gründet, durchaus stoisch ist [1], und daß sich vor allem Poseidonios mit großer Liebe dieser Theorie angenommen hat [2]. Er wird den Gedanken der Philosophen wohl vor allem religiös fruchtbar gemacht haben. Auf ihn geht der 92. Brief Senecas zurück, der in begeisterten Worten die göttliche Natur des Menschen

[1] Schmekel 142; Stein, *Psychologie der Stoa* I 96 ff., bes. A. 169; Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa* 76 f. Der Gedanke ist natürlich auch schon älter und für Platon ja ganz bekannt, z. B. Phaid. 81 A; vgl. Xen. Mem. IV 3, 14.

[2] Badstübner, *Beiträge zur Erklärung und Kritik der philos. Schriften Senecas* 5; Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt* 19; Cumont, *Le mysticisme astral* 9. 27; Norden, *Agnostos Theos* 18. Durch Poseidonios ist der Gedanke zu einem protreptischen Gemeinplatze geworden; Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens *Protrepticos* 7 f. 53; Gerhäußer, *Der Protreptikos des Poseidonios* 50.

im Gegensatze zu der der Tiere verherrlicht und preist[1]; auf ihn die Worte des Somnium Scipionis 8 (24): deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; auf ihn eine außerordentlich große Menge ähnlicher Gedanken bei Cicero, Ovidius, Manilius, Seneca, Philon, Firmicus und wie sie alle heißen mögen[2]. Speziell die aphoristische Darlegung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, zu nennen *τοὺς μὲν θεοὺς ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς*, erinnert an die stoische Benennung des Weisen als *θνητὸς θεός*[3]. In diesem Sinne wird von der Stoa schon das fr. 62 (p. 89, 14 D[3], vgl. fr. 77 p. 93, 13) des Herakleitos verstanden: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*. Dieses stoisch verstandene Diktum muß sehr bekannt gewesen sein, denn auch bei Lukianos, *βίων πρᾶσις* 14 antwortet Herakleitos auf die Frage *τί δὲ ἄνθρωποι; θεοὶ θνητοί. τί δὲ οἱ θεοί; ἄνθρωποι ἀθάνατοι*[4].

Das äußere Merkmal der Erhabenheit des Menschen über alle anderen Lebewesen und seiner nahen Beziehung zur Götterwelt ist sein aufrechter Gang und Blick. Auch diese Vorstellung reicht weit hinauf bis zu Xenophon, Platon, Aristoteles[5]. Bezeichnend und für uns interessant ist aber, daß die Hauptvertreter der Ansicht wieder Männer sind wie Cicero, Ovidius, Manilius, Phi-

---

[1] Schmekel 248.

[2] Ich greife nnr heraus Cic. Tusc. I 51, divin. I 63—65, nat. deor. I 103; Manil. IV 886; Seneca ep. 41. 65, 15 ff. 31, 11. 92, 30. 120, 14 f., cons. Helv. 6, 7 f., nat. qu. I praef. 14; Philon opif. m. 144, plant. 18; Epikt. I 9, 5. 13; Marc. Anton. V 27; Dion. Chrys. 12, 27, p. 162, 3 A; Sexti enchir. 32 (Mull. I 524); Firm. Mat. math. VIII 1.

[3] s. Bernays, *Die heraklitischen Briefe* 37. 135. Vgl. auch etwa Philon legat. ad Gaium c. 16 (II 562 M). Übrigens kennt auch Hekataios v. Abdera in s. *Αἰγυπτιακά ἐπίγειοι θεοί* (Diod. c. 13 ff.), Jakoby, RE VII 2, 2759.

[4] vgl. Dio Cass. fr. 30, I p. 87 Boiss. Interessant, daß dies Diktum hier als *λόγιον* des Agathos Daimon ausgegeben wird. S. Reitzenstein, *Poimandres* 127, aber auch schon Beckmann, *De Pythag. reliquiis*, Index lect. Brunsberg. 1855.

[5] Tim. 90 A; Xenoph. Mem. I 4, 11; Arist. part. an IV 686 a 27. Diese Vorstellung hat Dickermann, *De argumentis quibusdam etc.*, Diss., Halle 1909, 93 ff. verfolgt.

lon[1], Seneca, Plutarchos, Galenos, Sextus Empiricus u. a. Wir haben es also auch hier mit einer Lehre des Poseidonios zu tun[2], die noch in spätester Zeit, so bei den Kirchenvätern (z. B. Gregor. Naz. or. 19, 6) ständig wiederkehrt. Sie ist aber nur die Voraussetzung zu der Forschertätigkeit des Menschen, der alles in der Höhe und Tiefe ergründet, der kraft seines göttlichen Verstandes hier von der Erde aus über den unendlich weiten Zwischenraum hinweg bis zum Himmel sich aufschwingt und dessen Geheimnisse enträtselt, ja, der mit den Gestirngottheiten, seinen Verwandten, in einer unio mystica leben kann. Das sind die Lieblingsgedanken des Poseidonios gewesen, die er mit hinreißender Wärme, poetischem Schwunge und rauschender Diktion vorgetragen hat[3], wovon wir einen Abglanz noch in unseren Schriften zu verspüren meinen.

Des Menschen ganzer Stolz ist also das Göttliche in ihm, das er neben der vergänglichen Materie bekommen hat. Diese Verwandtschaft mit der Gottheit vergißt er nie, sondern eingedenk seines Ursprungs und Wesens muß er selbst das Göttliche in seinen Werken schaffend nachahmen; ja wie Gott der Vater nach seinem Ebenbilde ewige Götter geschaffen hat, so bildet auch der Mensch nach seinem Bilde sich selbst seine Götter (Ascl. 58, 25 ff.). Das ist natürlich ein gewaltiger Ruhmestitel für den Menschen und wird auch dafür ausgegeben, wenn schon, bei Licht besehen, gerade in dieser Lehre, die wir früher eingehend betrachtet haben, auf die Freiheit, Unabhängigkeit und Furchtlosigkeit des stolzen Menschen,

---

[1] Für Philon s. außer den von Dickermann zitierten Stellen noch etwa opif. m. 77, quod det. pot. 85, plant. 17, vgl. 20 u. a.

[2] s. Boll, *Studien über Claud. Ptolem.* 146 ff. Die bekanntesten testimonia sind Aetna 224; Ovid. met. I 84; Manil. IV 866 ff.; Sen. ep. 94, 56; Firm. Mat. math. VIII 1, 3; vgl. auch den Neupythagoreer Kriton b. Stob. II 158, 6 (Mull. II 25).

[3] z. B. in *π. κόσμου*, Capelle, Neue Jahrb. XV (1905) 534; Manil. IV 896; Sext. Emp. math. VII 39 (das Vorbild ist Platon rep. VI 508 A); Cic. nat. d. II 140, Boll, *a. a. O.* Auch bei Philon findet sich dieser Hymnus auf den menschlichen Geist, der alles durchforschen muß und sich an Raum und Zeit nicht bindet, z. B. quod det. pot. 87 ff., agric. 23 f. Ganz an Hermes P. XI 19 erinnert die längere Auseinandersetzung mutat. nom. 179 f. darüber, daß der Gedanke sich mit unbeschreiblicher Schnelligkeit bewegt, nicht an Raum und Zeit, nicht einmal an Sinnliches gebunden ist. Vgl. auch leg. alleg. I 69.

der in banger Furcht vor Schaden sich die Gunst seiner Geschöpfe erkaufen muß, ein merkwürdiges Licht fällt. Jedenfalls sieht man aus dieser Theorie von den Menschengöttern, daß für Hermes der Unterschied zwischen Göttern und Menschen ziemlich verwischt ist. Sonst könnte er ja auch den König, um dessen Seele es, wie wir oben (S. 280 f.) zeigten, eine besondere Bewandtnis hat, nicht den letzten der Götter nennen (Stob. I 408 ,5). Wie sehr die Grenzen fließend sind, zeigt sich auch darin, daß nach der Kore Isis und Osiris wegen ihrer großen Verdienste um die Menschheit von der Götterschar kooptiert und dann von Gott zum Chor der Unsterblichen berufen werden (ebd. 407, 5). Dasselbe wird auch Ascl. 77, 7 ff. von ihnen und desgleichen von Asklepios und Hermes angenommen.

Es ist merkwürdig, daß in der Zeit, in der die Vorstellung von Gott immer transcendenter wird, in gleichem Maße der Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem schwindet. Man mochte wohl gerade wegen dieser Gottesauffassung geringerer göttlicher Wesen nicht entraten können. Zwar war die Apotheose menschlicher Wesen genau wie die Anerkennung des Göttlichen im Menschen etwas Altes im Griechentum[1]. Indes hat sie ihre rechte Ausbildung erst in hellenistischer Zeit bekommen[2]. Die Stoa scheint sich dieser Idee besonders angenommen zu haben[3]. In der Zeit, die an großen Persönlichkeiten so reich war, schrieb man denen, die sich um die Menschheit verdient gemacht hatten, eine besonders starke göttliche Kraft zu und erwies ihnen demgemäß auch besondere Ehren. Man gewöhnte sich daran, die Wohltäter der Menschheit zu vergöttern. Vor allem Poseidonios muß in diesem Sinne tätig gewesen sein. Er lehrte, daß solche Menschen, wie der Asklepios, den er ausdrücklich nennt, nach ihrem Tode gleich unter die Götter aufgenommen würden[4]. Die

---

[1] Beispiele in Friedländers *Sittengeschichte*[8] IV, Lpz. 1910, 160 ff.; vgl. Wide in Gercke-Nordens *Einleitung in die Altertumswissenschaft* II 1910, 235.

[2] s. hierzu Wendland, *Kultur*[2] 123 ff.

[3] Wendland, *a. a. O.* 114. 117. 120. Man denke auch an die Gottgleichheit des Weisen, Bernays, *Die heraklitischen Briefe* 135.

[4] s. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Phil. I (1888) 202; Heinze, *Xenokrates* 133. Wie bei Hermes Osiris an Orpheus, den ursprünglichen Bringer der Kultur, angeglichen zu sein scheint (vgl. dazu Lobeck, *Aglao-*

hermetischen Vorstellungen von Isis und Osiris, Asklepios, Hermes stellen also nur etwas ganz Übliches dar.

Besonders gewöhnte man sich unter offenbarem Einfluß des Euhemerismus[1] daran, die Ehren der Apotheose verdienten politischen Persönlichkeiten zu erweisen. Mit den genannten Gedanken gehört also auch der Herrscherkult zusammen. Der König nimmt schon in der Orphik eine zur Vergottung neigende Stellung ein, und Empedokles scheint ähnlich gedacht zu haben[2]. Indes drängte die Entwicklung erst seit dem vierten Jahrhundert darauf hin, im Herrscher eine wirklich göttliche Persönlichkeit zu sehen[3]. Der eigentliche Herrscherkult ist etwas spezifisch Hellenistisches[4]. Da-

---

phamus 235), so scheint hier wenigstens auch seine Vergottung der des Orpheus parallel zu gehen; denn für Orpheus ist sie entgegen der Bemerkung des August. civ. dei XVIII 14 oft belegt, wenn auch die Beispiele, die Lobeck, *a. a. O.* 236 anführt, erst alle aus später Zeit stammen. In de deo Socr. des Apul. gehören Osiris und Asklepios mit anderen zu den Dämonen, d. h. aus den Körpern abgeschiedenen Seelen, die später zu göttlichen Ehren gelangt sind. (Es geht das auf platonisch-xenokratische Dämonenlehre zurück, Heinze, *a. a. O.* 118). Für den im Grunde wohl schon phythagoreisch-orphischen Gedanken von der Vergottung der Wohltäter der Menschheit, den wir dann rundweg als poseidonisch bezeichnen können, s. die Stellen aus Cicero, Vergilius, Horatius, Ovidius, Propertius bei Wendland, *Kultur*[2] 135, 4. Ich greife Tusc. I 32, die Apotheose des Herakles, heraus. Es heißt dort, man solle sich das Wesen der Götter nach dem Bilde der Menschen vorstellen, qui se natos ad homines iuvandos, tutandos, conservandos arbitrantur. abiit ad deos Hercules: numquam abisset, nisi, cum inter homines esset, eam sibi viam munivisset. Als besonders wichtig füge ich den bei Wendland genannten Zeugnissen hinzu Lact. de ira dei I 11, 7 f: eos (die vergötterten Menschen) ob virtutem, qua profuerant hominum generi, divinis honoribus affectos esse post mortem aut ob beneficia et inventa, quibus humanam vitam excoluerant, immortalitatis memoriam consecutos, quis ignorat? . . . quod cum vetustissimi Graeciae scriptores, quos illi theologos nuncupant, tum etiam Romani Graecos secuti docent. L. nennt Euhemeros-Ennius. Die Theologen sind natürlich Pythagoreer und Orphiker. L. benutzt, wie Norden, Komm. zu Aen. VI S. 34 f., zeigt, einen Vergilkommentar.

[1] Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt* 27.

[2] s. Lobeck, *Aglaophamus* 424. Empedokles fr. 146 p. 278, 4 D[3].

[3] s. Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik* II 1911, 41 f.

[4] s. die Zusammenfassung bei Kaerst, *Hellenismus* II, Lpz. 1909, 374. Ganz besonders beachtenswert sind die Ausführungen von Wendland, *Kultur*[2] 123 ff. 149 ff., passim, so 106. 119. 121. 124. Dort findet sich auch weitere Literatur.

zu sind griechischer Heroenglaube, griechische Vorstellungen vom Adel der Menschenseele und hellenistische von dem persönlichen *δαίμων* als dem Göttlichen im Menschen eine Vermischung eingegangen mit dem orientalischen Gefühl der gewaltigen Kluft zwischen Herrscher und Beherrschtem und dem Glauben an den göttlichen Nimbus des Herrschers. Genau können wir die Entstehung des Herrscherkultes nicht mehr verfolgen, einigermaßen ist das erst bei dem Kaiserkult möglich, der die Erbschaft der hellenistischen Vorstellungen angetreten hat. Indes kann uns die analoge Entwicklung zeigen, daß wir wohl weniger mit einem Einfluß ägyptischer [1] als asiatischer Anschauungen [2] zu rechnen haben. Der Perser verehrte das göttliche Element, den Daimon des Königs, der sich aber seinem Wesen nach von dem der anderen Menschen nicht unterscheidet. Die Majestät des Königs war darum geheiligt, weil sie ihm vom höchsten Könige verliehen war. An der Verbreitung dieser Vorstellung wird wohl die Mithrasreligion als Mittler beteiligt gewesen sein. Für den Ägypter indes ist die Seele jedes Herrschers etwas von der menschlichen Verschiedenes, er sieht in ihr eine abgestoßene Verdoppelung des Sonnen-Horus [3]. Für die Deutung der hermetischen Anschauungen werden wir diese Theorie nicht benutzen dürfen. Wir entsinnen uns aus der Psychologie, wo wir das Thema von der Hochschätzung des Königs bereits berührten, daß die königlichen Seelen von den übrigen nicht wesentlich verschieden sind, sondern nur einen viel höheren Platz einnehmen und viel reiner und erhabener als sie sind. An sich kann jede Seele zu diesem Platze gelangen. Diese Theorie ist ganz unägyptisch. Wollen wir für sie überhaupt nach außergriechischen Parallelen suchen, so kann nur die persische Anschauung in Betracht kommen. Wenn ferner an der angegebenen Stelle (s. oben S. 281) über die Stellung der *βασιλικὴ ψυχή* gesagt wurde, daß sie entweder schon ein Gott, der nur geringfügig sich vergangen habe, oder eine nahezu, aber noch nicht ganz von den Erdenschlacken befreite Seele sei, die noch einmal eine Wanderung durchmachen müsse, aber doch schon etwas an göttlichem Wesen

---

[1] s. die Einschätzung der Bedeutung Ägyptens bei Kaerst, *a. a. O.*, bes. 418.

[2] Cumont, *Mysterien des Mithra* 80 f., Hönn, *a. a. O.* 27 ff.

[3] Cumont, *a. a. O.* 82 ff.

und Wirken teilhaben solle, so versteht sich allein von dieser Zwischenstellung zwischen menschlichem und göttlichem Wesen ganz ohne Zwang, daß, wie wir oben hörten, der König der letzte der Götter sei. Die ägyptische Anschauung kann auch hier, soweit ich die Sache übersehe, gar nicht vorliegen.

Aus der griechischen Philosophie sind für die Auffassung vom Könige als dem irdischen Gotte merkwürdigerweise besonders die neupythagoreischen Schriften ergiebig, unter ihnen vornehmlich die des Ekphantos, der die Parallele zwischen dem Könige und Gott genau durchführt, viel stärker noch als Hermes es tut. Für das Verhältnis zwischen Gott und König ist vor allem der Nachahmungsgedanke von größter Fruchtbarkeit gewesen [1].

Nun darf man aber bei Hermes über diesen lichten Stellen, die einen unvergleichlichen Stolz auf die Würde der einzelnen Menschen und ihrer höchsten Repräsentanten verraten, nicht die anderen vergessen, die den Menschen in seiner ganzen demütigen Armseligkeit zeigen, die aus tiefstem Weltschmerze und düsterer Verachtung alles Irdischen entsprungen sind. Es wird nicht nur zugestanden, daß zugleich mit dem materiellen Körper viel Böses im Menschen Platz habe [2], sondern an mehreren Stellen wird der Mensch geradezu schlecht genannt und ein scharfer Schnitt zwischen Gott und ihm gemacht, so Stob. I 275, 22: „Gott ist gut,

---

[1] Ekph. b. Stob. IV 271, 14 (Mull. I 536 f.). Der König ist der sichtbare Gott auf Erden, er ahmt den himmlischen Gott nach. Dabei versteigt sich der Autor zu ganz kühnen Behauptungen Die *μίμησις* wird im folgenden Kapitel noch deutlicher betont. Auch das nächstfolgende Kapitel (276, 11) bietet neupythagoreische Gedanken zur Gottverwandtschaft des Königs. Vgl. sonst noch Diotogenes b. Stob. IV 263, 15 (Mull. I 534 f.), Sthenidas ebd. 270, 13 (Mull. 536), Charondas ebd. 149, 15 (Mull. 540 f.), Zaleukos ebd. 123, 13 (Mull. 543). Auch Philon kommt, wenngleich nur in geringem Maße, in Betracht, z. B. quaest. in Exod. II 6 p. 472 A. Für diese Art von *μίμησις* im allgemeinen s. noch Frazer, *The golden bough* [3] London 1911, I 2, 174 ff.

[2] Ascl. 58, 9: deus pater et dominus cum post deos homines efficeret ex parte corruptiore mundi et ex divina pari lance componderans, vitia contigit mundi corporibus commixta remanere et alia propter cibos victumque, quem necessario habemus cum omnibus animalibus communem; quibus de rebus necesse est cupiditatum desideria et reliqua mentis vitia animis humanis insidere . . . hominem ex animalibus cunctis de sola ratione disciplinaque cognoscens, per quae vitia corporum homines avertere atque abalienare potuissent.

der Mensch schlecht", oder 277, 17: „Was ist Gott? Ein unwandelbares Gut. Was der Mensch? Ein wandelbares Übel[1]." Nach P. X 12 ist der Mensch *καὶ ὡς κινητὸς καὶ ὡς θνητός* schlecht. Namentlich der nächste Hauptteil wird uns mit diesen trüben Gedanken noch näher bekannt machen. Die Verschiedenheit des Urteils, die diesmal dem Hermes nicht zur Last gelegt werden darf, die auch bei Poseidonios zu finden ist[2], erklärt sich aus dem Zwitterwesen des Menschen oder vielmehr der Verschiedenheit des Gesichtswinkels, unter dem gerade dieses Wesen betrachtet wird.

---

[1] Überliefert ist: *τί ἄνθρωπος; τον κακόν.* Danach ist der Sinn noch schlimmer. Die Änderung stammt von Usener.

[2] s. z. B. Gerhäußer, *a. a. O.* 47.

IV. Hauptteil.

Ethik und Religion.

1. Kap. Mensch und Gott:

Frömmigkeit, Philosophie, Formen der Gottesverehrung.

Der Mensch, sahen wir, hat eine außerordentlich hohe Stellung. Über allen Tieren steht er hoch erhaben, eine rechtliche Gemeinschaft hat er nur mit den Göttern. Diese Gemeinschaft findet nach echt poseidonischer Auffassung ihren Ausdruck in der Frömmigkeit[1]. So erklärt es sich, daß von den Göttern nur die Unfrömmigkeit bestraft wird[2]. In der Frömmigkeit allein ist Heil[3]. Der fromme Mensch kann sich von allen Übeln, von Fatum und Dämonen befreien. Der frommen Seele ist es bestimmt, ganz Nus zu werden[4].

Sehr gut werden diese hermetischen Gedanken durch ähnliche Philons illustriert. Nach Philon verknüpfen *εὐσέβεια* und *πίστις* mit Gott, *ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν* (migr. Abr. 132). Die Frömmigkeit ist der wahre Gottesdienst: *ἡ ἀληθὴς ἱερουργία τίς ἂν εἴη πλὴν ψυχῆς θεοφι-*

---

[1] Ascl. 59, 4; s. dazu Sext. Emp. math. IX 124; Cic. n. d. I 116.

[2] XV 11: *τὰ γὰρ ἄλλα τὰ ὑπ' ἀνθρώπων τολμώμενα ἢ πλάνῃ ἢ τόλμῃ ἢ ἀνάγκῃ, ἣν καλοῦσιν εἱμαρμένην, ἢ ἀγνοίᾳ, ταῦτα πάντα παρὰ θεοῖς ἀνεύθυνα, μόνη δὲ ἀσέβεια Δίκῃ ὑποπέπτωκεν.*

[3] *ψυχὴ δὲ ἀνθρωπίνη οὐ πᾶσα μέν, ἡ δὲ εὐσεβὴς δαιμονία τίς ἐστι καὶ θεία*, X 19.

[4] Lact. inst. II 15, 6 (dasselbe Cyrill. c. Jul. II 701): *μία*, inquit (Hermes) *φυλακὴ* (*δαιμόνων*) *εὐσέβεια. εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακός, οὔτε εἱμαρμένη κρατεῖ· θεὸς γὰρ ῥύεται τὸν εὐσεβῆ ἐκ παντὸς κακοῦ· τὸ γὰρ ἓν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὸν εὐσέβεια.* P. X 19: *καὶ ἡ τοιαύτη ψυχὴ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι τοῦ σώματος τὸν τῆς εὐσεβείας ἀγῶνα ἠγωνισμένη* (*ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γνῶναι τὸν θεὸν καὶ μηδένα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι*) *ὅλη νοῦς γίνεται.*

λοῦς εὐσέβεια; ἧς τὸ εὐχάριστον ἀθανατίζεται παρὰ τῷ θεῷ (fr. p. 666 M). So ist auch die *ἀθεότης* die *μεγίστη τῶν κακιῶν* (spec. leg. I 32), die Frömmigkeit hingegen die beste der Tugenden, durch die allein der Nus Unsterblichkeit erlangt (quaest. in Genes. I 10 p. 8 A).

Die Frömmigkeit verknüpft sich sehr eng mit der Philosophie, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio (Ascl. 48, 15)[1]. Die wahre Philosophie und ihre verschiedenen Disziplinen, die Arithmetik, Geometrie, Musik sollen immer nur den Zweck haben, daß der Mensch Gott, seine Gesetze, seine göttliche Weisheit in frommer Verehrung anschaue und erforsche (das wird sehr schön auseinandergesetzt); simplici enim mente et anima divinitatem colere eiusque facta venerari, agere etiam dei voluntati gratias, quae est benignitatis sola plenissima, haec est nulla animi importuna curiositate violata philosophia (49, 12).

Zu dieser Theologisierung der Philosophie braucht man nichts hinzuzufügen. Die hermetischen Schriften reihen sich richtig in die Entwicklung ein, welche die antike Philosophie seit der Stoa und, wie es scheint, unter dem Einflusse von Männern wie Poseidonios[2], dessen orientalischer Religiosität solche Gedanken besonders lagen[3], durchgemacht hat[4]. Seit jener Zeit schwinden

---

[1] mit religio mentis Ascl. 63, 2 ist wohl dasselbe gemeint.

[2] Richtig urteilt über ihn Ed. Schwartz in seinen Charakterköpfen S. 94: „Poseidonios stellte an die Spitze seines Systems die Definitionen der Weisheit und der Philosophie. Diese ist die Pflege der Weisheit; die Weisheit aber das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen sowie von ihren Ursachen. Die Pflege der Weisheit hat zur Folge, daß der Mensch dem Göttlichen gleich zu werden sich bemüht und die Tugend über alles Menschliche stellt." Freilich darf man dabei nicht übersehen, daß Poseidonios selbst noch ein exakter Forscher war. Für die hermetische Ansicht vgl. etwa Sen. ep. 90, 27 ff. S. auch Gerhäußer, *a. a. O.* 42 f. 54.

[3] Festhalten muß man nur, wie es auch Zeller III 2[4], 92 tut, daß griechische Gedanken vorliegen, die sich seit langer Zeit in langsamer Stetigkeit entwickelt haben und sich genau verfolgen lassen. Der Orient ist dabei nie der Überlegene gewesen, wohl aber der fruchtbare Boden, der die griechischen Samenkeime üppig ins Kraut schießen ließ.

[4] Die besten Parallelen zu den hermetischen Ansichten bietet Philon: Die Philosophie soll nur auf eigentliche *σοφία*, auf Gott hinlenken. Das ist der Grundgedanke, der sich z. B. durch de congr. erud. hindurchzieht. Die

die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie immer mehr. Schon bei Plutarchos ist *θεολογία* das *τέλος φιλοσοφίας*[1]. Die Philosophie soll die Menschen reinigen und zur Gottgemeinschaft bringen. Dadurch wird sie selbst zum Heilsweg, zur Vermittlerin der *σωτηρία*[2].

Das veränderte Verhältnis zu Gott und der Religion hat auch eine Umwälzung der Verehrungsformen hervorgerufen. Es macht sich hier eine große Verinnerlichung geltend. Jegliches, auch das edelste Opfer ist für den bedürfnislosen (II 16) Gott, der über alle Materie erhaben ist, verpönt. So weist Hermes den Asklepios, der ture addito et pigmentis sein Gebet sprechen will, entsetzt zurecht 80, 19: melius, melius ominare, Asclepi; hoc enim sacrilegii simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. Die beste Art der Gottesverehrung ist nach dieser Stelle die *εὐλογία*, das Lob- und Dankgebet. Sie wird statt des Opfers empfohlen und sogleich an einem Musterbeispiel gezeigt (80, 22): sed nos agentes gratias adoremus. hae sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus. gratias tibi summe, exsuperantissime etc. Ein solches Preis- und Dankgebet beschließt außer diesem Dialoge auch die Offenbarung im I. und XIII. Traktate[3]. Bekanntlich bringen auch die vom Leibe befreiten Seelen und die *δυνάμεις* oberhalb der *ὀγδοάς* Gott ihre *εὐλογία* dar (I 26, XIII 15). P. I 29 ist die

---

wahre Philosophie zieht nach oben, zum Himmel, zur Seligkeit, nicht nach unten, zur Körperlichkeit (plant. 24 f.), sie besteht eben in dem Bestreben, dem körperlichen Leben abzusterben, um des wahren, ewigen Lebens teilhaftig zu werden (gigant. 14). Die Philosophie ist, um es kurz zu sagen, der Weg zu Gott (post. Caini 101 f.); sie ist der Grund, daß der Mensch *θνητὸς ὢν ἀθανατίζεται* (opif. m. 77). Die ganze *ἐγκύκλιος παιδεία* ist eigentlich nur eine Vorstufe zur wahren Philosophie. Sie hat nur den Zweck der Vorbereitung oder, was bei Hermes nicht steht, des Ersatzes (congr. erud. 79, mut. nom. 75). Philon liebt das an dem Vergleich der Hagar und Sarah klar zu machen, z. B. quaest. in Gen. III 19 ff. u. ö. — Die Stellen, an denen Philon seine Ansicht über die Philosophie im hermetischen Sinne klarlegt, sind äußerst zahlreich; vgl. noch spec. leg. III 191, Mos. II 212, Abrah. 164, agricult. 104, conf. ling. 97.

[1] def. or. 410 B, vgl. auch etwa de Iside 351 E. Allgemein vgl. Wendland, *Kultur*[2] 159 f. [2] Anrich, *Das antike Mysterienwesen* 57 ff.

[3] XIII 20: *ἀπὸ ⟨τοῦ⟩ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον . . . εἶδον Θελήματι τῷ σῷ τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην.*

εὐλογία oder *εὐχαριστία*, wie sie hier heißt, zugleich das Abendgebet derer, welche vom Propheten des Poimandres zur wahren Religion bekehrt worden sind [1]. Es existieren über diese Art von Gebet feste Regeln: Man muß im Freien sein, bei Sonnenuntergang nach Südwesten (*νότος ἄνεμος*, auster), bei Sonnenaufgang nach Osten sehen (Ascl. 80, 12, P. XIII 16) [2].

Indes stößt man bei Hermes auch auf eine direkte Polemik gegen jede Eucharistie mit ihren festen Formeln und Stunden, da jeder Name für Gott zu klein, er selbst *ἀνεκλάλητος* sei. Man weiß ja nicht, wohin man dabei blicken soll, da Gott alles ist, alles von ihm abhängt, bei ihm *οὐδὲ τρόπος οὐδὲ τόπος* ist. Man weiß nicht, wann man den Zeitlosen, weiß nicht, wofür man ihn lobpreisen soll, ob für das, was er getan oder nicht getan, was er offenbar gemacht oder verborgen hat, man weiß auch nicht, wodurch, da er ja der Sprechende und was er spricht und tut selbst ist (P. V 10) [3]. Gott kann man sich darum nur mit dem nahen, was in einem selbst göttlich ist, kann ihm nur ein Opfer darbringen, die *λογικὴ θυσία*. So heißt es in der Doxologie des Poimandres: *δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρός σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε.* Ganz ähnlich ist die Situation in der *εὐλογία* des XIII. Traktates, in welcher der verzückte Hermes als *λογικὴ θυσία* Gott anbietet, was der in ihn gezogene Logos und Gottes *δυνάμεις* in ihm Gott zum Preise jubeln (18). Kurz darauf sagt Tat in seiner *εὐλογία* (21): *ἐν τῷ νῷ, ὦ πάτερ, ἃ θεωρῶ, λέγω σοι, γενάρχα τῆς γενεσιουργίας, Τὰτ θεῷ πέμπω λογικὰς θυσίας.* Aus all diesen Stellen geht hervor, daß wirklich an das Innere des

---

[1] *ὀψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ. καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτράπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην.*

[2] Es ist greifbar, daß hier das Dankgebet nach erfolgter Einweihung zusammengeworfen ist mit einer bestimmten Vorschrift vom Morgen- und Abendgebete. Dasselbe blickt auch I 29 durch. Aus XIII 16 folgt, daß die Einweihung dort auch abends gedacht ist.

[3] *τί οὖν σε εὐλογήσω; ὑπὲρ σου ἢ πρός σε; ποῦ δὲ καὶ βλέπων εὐλογήσω σε; . . . πότε δέ σε ὑμνήσω; . . . ὑπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω; διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσω σε; . . .* Dazu vgl. Philon Mos. II 239: *ὦ δέσποτα, πῶς ἄν σέ τις ὑμνήσειε, ποίῳ στόματι, τίνι γλώττῃ, ποίᾳ φωνῆς ὀργανοποιίᾳ, ποίῳ ψυχῆς ἡγεμονικῷ; κτλ.*

Menschen, den Nus, gedacht ist und nicht an ein Opfer, einen Lobpreis [1]. Daß immer in wortreichen, rauschenden *εὐλογίαι* davon die Rede ist, zeigt nur, wie unbrauchbar und schon verwaschen der Begriff dieser *θυσία* ist. An sich sollte sich dieses Opfer nicht in vielen Worten, sondern in der Gottes einzig würdigen Art des Gebetes, der Verehrung durch Schweigen äußern. Heißt es doch z. B. Jambl. myst. VIII 3 vom höchsten Prinzip: *ἐν ᾧ δὴ τὸ πρῶτόν ἐστι νοοῦν καὶ τὸ πρῶτον νοητόν, ὃ δὴ καὶ διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται.* Abgesehen von diesem durch Gottes erhabene Transcendenz bedingten Grunde leitet sich die Verpflichtung zum Schweigen und die Verpönung der Rede [2] auch aus der Ekstase her, bei der alles am Menschen außer dem göttlichen Geiste zu ruhen hat. So ist die *γνῶσις* Gottes *σιωπὴ καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων* (P. X 5; vgl. 6), und der *γνοῦς* ist *ὁ μὴ πολλὰ λαλῶν μηδὲ πολλὰ ἀκούων* (X 9; vgl. XIII 8) [3]. Die Offenbarung kommt ja auch im Schweigen und verlangt ihrerseits wieder Schweigen. Indes ist der Gedanke der Gottesverehrung durch Stillschweigen genau wie der der *λογικὴ θυσία*, der mit ihm natürlich aufs engste zusammenhängt, für ein intensiv geäußertes, mit Liturgien ausgestattetes religiöses Leben unfruchtbar. So ist denn auch er so zur Phrase geworden, daß Gott in dem überschwänglichen Schlußhymnus I 31 angerufen werden kann: *ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε.*

Über die *εὐλογία* können wir uns kurz fassen. An die Offenbarung muß sich ein für allemal eine Danksagung anschließen. Sie ist etwas Stehendes in der ganzen einschlägigen Literatur [4]. So heißt es z. B. in der Kosmogonie des Leidener Papyrus (Dieterich, *Abraxas* 186, 7): wenn du die Offenbarung erhalten hast,

---

[1] Bei XIII 18 werde ich allerdings stets wieder unsicher.

[2] P. IX 10, das Zielinski, *a. a. O.* 338 in diesen Zusammenhang einbezieht, bedeutet *λόγος* wohl nicht „Rede". Es ist wahrscheinlich die Vorstufe des *νοῦς* gemeint, die uns in der hermetischen Psychologie mit der aufsteigenden Reihe *ψυχή, λόγος, νοῦς* begegnet ist. Auch XV 16 möchte ich nicht wie Zielinski hierherziehen, sondern es mit Reitzenstein, *Poimandres* 353 (zu Z. 16) halten.

[3] XIII 2: *σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ*, 16: *τοῦτο οὐ διδάσκεται ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ.*

[4] s. jetzt Norden, *Agnostos Theos* 302. Überhaupt sind die drei Kompositionselemente des Poimandres, Empfang der Gnosis, Appell an die Menschen, Dankgebet, typisch für die Anlage solcher Traktate, ebd. 295.

so danke zunächst für deine Erhörung. Schließlich besteht auch der ganze Gottesdienst nur aus Lobpreisungen. Es ist das einzige, womit man bei Verpönung der Opfer eine Liturgie aufrecht erhalten kann [1]. Nach Philon ist es z. B. *οἰκειότατον ἔργον θεῷ μὲν εὐεργετεῖν, γενέσει δὲ εὐχαριστεῖν* (plantat. 130, s. schon von 126 an), das *εὐχαριστεῖν θεῷ* ist *καθ' ἑαυτὸ ὀρθῶς ἔχον* (Neu entd. Fragm. 39 Wendland). Dafür hat der Mensch den *λόγος* bekommen, *ἵνα ἀχαλινῷ στόματι ἐγκωμίοις καὶ ὕμνοις γεραίρῃ τὸν τῶν ὅλων πατέρα* (fr. p. 660 M Schl.) [2]. Sicherlich werden wir den Grundstock der doxologischen Psalmodien letzten Endes von den liturgischen Gesängen der Juden herleiten müssen, deren sich der Hellenismus bemächtigt hat. Wie weit sie sich verbreitet haben, zeigen allein die magischen *ἐπικλήσεις* und *ὕμνοι*. Die Wichtigkeit der *εὐλογία* und *εὐχαριστία* geht schon daraus hervor, daß auch im Christentum im ersten Jahrhundert das Dankgebet im Mittelpunkt der Liturgie stand. Die christliche Gemeinde hält den Dank an Gott für eine so heilige Pflicht, daß Paulus das Unterlassen des *δοξάσαι* und *εὐχαριστῆσαι* den Heiden als Ursünde vorwirft, aus der ihre Entartung entsprang (Rom. 1, 21) [3]. Die Dankgebete selbst unterscheiden sich kaum von den heidnischen. So wird man bei unseren Schlußgebeten auch immer an Christliches erinnert. Wir erkennen auch immer mehr, daß die Christen einfach heidnische Gebete übernommen haben. Das hat sich z. B. auch für das Schlußgebet des Poimandres herausgestellt [4].

---

[1] Um keinen Irrtum aufkommen zu lassen, an eine Poimandresgemeinde glaube ich nicht; daß das Gebet am Schlusse des Poimandres dasselbe ist wie das, welches die Gläubigen an jedem Abend verrichten sollen, ist gar nicht gesagt. (Reitzenstein, Gött. G. A. 1911, 559, Arch. f. Religionsw. VII [1904] 394, 2.) Aber natürlich wird Inhalt und Anlage der mitgeteilten Gebete mit solchen aus irgendwelchem Gemeindegottesdienst zusammenhängen.

[2] s. auch virt. 71 ff. Wenn man das zitierte Fragment neben die oben erwähnte Stelle plant. 126 hält, sieht man ganz deutlich, wie bei Philon die Verehrung durch die Gesinnung und durch das Wort, beide Male durch den *λόγος* begründet, durcheinander geht.

[3] s. darüber Krebs, *Logos* 93 f. und die Literaturangabe 94, 1. Für die Herleitung der *εὐλογία* aus dem Judentum s. Dieterich, *Abraxas* 70.

[4] s. Dieterich, *a. a. O.* 67; Skutsch, Arch. f. Religionsw. XIII (1910) 291; Reitzenstein und Wendland, Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1910, 324; Reitzenstein, Gött. G. A. 1911, 537 ff.

Die Forderung des Morgen- und Abendgebetes ist schon sehr alt bei den Griechen. So spricht Platon davon, daß man bei Auf- und Untergang von Sonne und Mond kniefälliges Gebet bei Griechen und Barbaren sehen und hören kann [1]. Sicherlich hängen die hermetischen Anschauungen mit der Heliolatrie zusammen. Das, was früher darüber gesagt ist, macht es deswegen auch unnötig, für diese Frage auf Ägyptisches zurückzugreifen. Allerdings gehörte in Ägypten zur täglichen Liturgie ein zweimaliger Gottesdienst, die Öffnung des Heiligtums am Morgen bei Sonnenaufgang und die Schließung am Nachmittag [2]. So mag sich auch das Morgenopfer im Isistempel erklären, von dem bekanntlich Apuleius berichtet (metam. XI 22). Für die hermetischen Schriften brauchen wir indes hier nicht anzuknüpfen. Es liegt die im Judentum ausgeprägte Vorstellung näher. Darüber sagt Philon spec. leg. I (victim.) 171: Zweimal täglich wird mit köstlichstem Räucherwerk im Heiligtum geräuchert, bei Sonnenauf- und -untergang, vor dem Morgen- und nach dem Abendopfer. Noch viel näher kommt an die hermetischen Gedanken heran, was er in de vita contempl. 3 p. 475 M von den Essäern berichtet: Zweimal täglich pflegen sie zu beten, gegen Morgen und Abend, wenn die Sonne aufgeht, . . . und wenn sie untergeht . . . An einer späteren Stelle berichtet er ausführlicher von dem Morgengebet: Wenn sie, zur Morgenröte hingewandt, die Sonne aufgehen sehen, breiten sie die Hände zum Himmel aus und beten um einen guten Tag, um Wahrheit und Verstandesschärfe (11 p. 485 M) [3]. Schließlich sei im Vorbeigehen noch bemerkt, daß eine Abendbetrachtung, die bekanntlich auch stoisch ist, sich im carmen aureum der Pythagoreer (40) findet.

Wenn im Asclepius von Hermes statt jeden Opfers das Lobgebet zu Gott empfohlen wird, so zeugt das von einer Verfeinerung des Gottes- und Opferbegriffes. Doch ist das nur eine Zwischenstufe auf dem Wege der Entwicklung, die konsequent auch zur

[1] leg. X 887 E. Weitere Belege bei W. Kroll, R. E. VIII 1, 815.

[2] Cumont, *Die orient. Relig.* 113 f.

[3] vgl. Joseph. bell. Jud. II 8, 5: *πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φθέγγονται τῶν βεβήλων, πατρίους δέ τινας εἰς αὐτὸν εὐχὰς ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.* S. auch Sap. Sal. 16, 28: *δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ᾽ εὐχαριστίαν σου καὶ πρὸς ἀνατολὴν φωτὸς ἐντυγχάνειν σοι.*

Ausschaltung der Rede und zur Verinnerlichung der Gottesverehrung, mit andern Worten zur *λογικὴ θυσία* führen mußte.

Die Anfänge der Entwicklung reichen schon weit zurück. Nachdem Pythagoras in der Verpönung wenigstens gewisser Opfer vorangegangen war [1], hat Platon Gebet und Opfer für die Gottheit verworfen; er wehrt sich ganz entschieden dagegen, daß die Götter durch Gebet und Opfer besänftigt, versöhnt oder vielmehr bestochen werden sollen [2]. Diese und ähnliche Gedanken begegnen häufiger im Altertum, sie sind auch von den Stoikern akzeptiert worden in der Form, daß es beim Gottesdienst weniger auf die Gabe als auf die Gesinnung und den Lebenswandel ankomme [3], ohne daß freilich damit die herkömmliche Gottesverehrung verpönt werden sollte [4]. Deutlicher muß schon Poseidonios geworden sein. So war Varro, der wohl auf ihn zurückgeht, der Ansicht, der Opfer bedürfe es nicht, denn, meinte er, die wahren Götter forderten sie nicht und die aus Erz, Gips, Marmor könnten sich nicht daran erfreuen, da sie gefühllos seien [5]. Ähnlich behauptet Seneca, Gott dürfe überhaupt nicht durch Opfer und Zeremonien, sondern nur durch reinen Lebenswandel verehrt werden [6]. Der Hauptnachdruck wird so auf die innere Disposition des Menschen gelegt. Ein schöner Spruch des Sextus, der viele Parallelstellen aufzuweisen hat [7], lautet (46): templum sanctum est deo mens pii, et altare optimum est ei cor mundum et sine peccato. Der Gedanke, daß dem bedürfnislosen Gott keine Opfer darge-

---

[1] Epiphan. adv. haeres. prooem. (Diels, *Doxogr.* 587, 2): *τὴν μονάδα καὶ τὴν πρόνοιαν καὶ τὸ κωλύειν θύεσθαι τοῖς δῆθεν θεοῖς Πυθαγόρας ἐδογμάτισεν, ἐμψύχων τε μὴ μεταλαμβάνειν, ἀπὸ οἴνου δὲ ἐγκρατεύεσθαι*, ebd. III 8 (590, 9): *ἔλεγε δὲ μὴ δεῖν θύειν τοῖς θεοῖς ζῷα.* Statt der blutigen Opfer ist von ihm eingeführt worden *ἡ μελιττοῦτα καὶ ὁ λιβανωτὸς καὶ τὸ ἐφυμνῆσαι*, Philostr. vita Apoll. T. I 1. — Nachdem diese Partie im Manuskripte abgeschlossen war, wurde mir die Arbeit von G. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten IV, Gießen 1908, zugänglich. Zu ändern brauchte ich nichts. Natürlich ist bei ihm das Material vollständiger. [2] leg. X 905 D ff., vgl. rep. II 365 E.

[3] vgl. dazu die allgemeinste Art hermetischer Gottesverehrung P. XII 23: *θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστί, μὴ εἶναι κακόν* (dazu ist wieder zu halten Sen. ep. 92, 30).

[4] Über diese Strömung s. Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius* 82 f.

[5] Wendland, *Kultur* [2] 141. [6] Binder, *a. a. O.*

[7] z. B. Porphyr. ep. ad Marc. 19: *νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς.*

bracht werden dürfen, begegnet dann im jüdischen Hellenismus wieder[1]. So sagt Philon plant. 108: *βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, γέγηθεν ὁ θεός, ἀλλ' οὐ πυρὶ πολλῷ φλέγουσιν*[2]. Diese Anschauung ist dann in das Christentum[3] und zu den Gnostikern gedrungen. So findet sie sich im Manichäismus wieder, in dem als einziges Opfer das Gebet gilt[4], oder ganz an Hermes anklingend in den Worten des Ptolemaios an Flora[5] III 11: Opfer darzubringen hat uns der Heiland geboten, aber nicht von unvernünftigen Tieren oder von den Räuchereien, sondern vermittelst Lob und Preis und Dank. Ganz besonders heimisch sind aber diese Gedanken im Neupythagoreismus gewesen. Den deutlichsten Beweis dafür geben die Worte des Apollonios v. Tyana (b. Euseb. pr. ev. IV 13), daß die Gottesverehrung wohlgefällig sei, wenn man dem Einen, Transcendenten (*κεχωρισμένῳ πάντων*) nichts opfere, kein Feuer anzünde, nach nichts Sinnlichem einen Namen gebe, denn er, der Reine, demgegenüber alles andere unrein sei, bedürfe von niemandem etwas. *μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι, καὶ παρὰ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τἀγαθά· νοῦς δέ ἐστιν οὗτος, ὀργάνου μὴ δεόμενος. οὐκοῦν κατὰ ταῦτα οὐδαμῶς τῷ μεγάλῳ καὶ ἐπὶ πάντων θεῷ θυτέον*[6]. Hierzu halte man noch die Worte Philons plant. 126: Gott dürfe man nicht durch Opfer verehren, *ἀλλὰ δι' ἐπαίνων καὶ ὕμνων, οὐχ οὓς ἡ γεγωνὸς ἄσεται φωνή, ἀλλὰ οὓς ὁ ἀειδὴς καὶ καθαρώτατος νοῦς ἐπηχήσει καὶ ἀναμέλψει.* Das ist eine Definition der *λογικὴ θυσία*. Gleichzeitig sieht man daran auch vielleicht — beweisen läßt sich natürlich nichts —, daß die Ent-

---

[1] Krüger, *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums*, Leipzig 1906, 28. [2] vgl. quis rer. div. 200. Vgl. Pauli Areopagrede, Norden, *Agnostos Theos* 49. [3] Sämtliche Apologeten vertreten sie, Möller, *Geschichte der Kosmologie* 141.

[4] Bischoff, *Im Reiche der Gnosis*, Leipzig 1906, 74. Interessant und lehrreich ist übrigens auch, um das wenigstens nebenbei zu erwähnen, die Ansicht des Porphyrios über diesen Gegenstand. S. darüber Zeller VIII 2[4], 722 ff. 726, jetzt auch Norden, *Agnostos Theos* 345 f.

[5] Harnack, Sitzungsber. Berl. Akad. 1902, 516.

[6] vgl. auch etwa Zaleukos b. Stob. ecl. IV 123, 13 ff. (Mull. I 542), Demophil. b. Mull. I 497, 10: . . . χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον.

wicklung gewesen ist: Opfer, Lobpreis, Verlegung ins Innenleben [1]. Zu letzterem trieb, abgesehen von der Konsequenz des einmal begonnenen Gedankens, vor allem die Doppeldeutigkeit des Wortes *λόγος*. Ihr und der Unbrauchbarkeit dieser Verehrungsform in der Liturgie [2] haben wir auch wohl eine nachträgliche Rückentwicklung zum Lobpreis und ein ständiges Durcheinandergehen der beiden Begriffe, die wir für Hermes annehmen müssen, zuzuschreiben.

Mit der Verehrung Gottes im *λόγος* und *νοῦς*, die sich uns als hauptsächlich neupythagoreisch herausgestellt hat, berührt sich auf das engste die durch Stillschweigen [3]. Auch hier haben wir es mit keiner neuen, plötzlichen Erscheinung zu tun. Es ist eine lange Kette, die von der altpythagoreischen Theorie des Schweigens, der andächtigen Ruhe bei der Mysterienfeier zur Übertragung auf das philosophische Erkennen und schließlich auch auf die Gotteserkenntnis und -verehrung führt [4]. Großen Einfluß hat in jüngerer Zeit und so auch bei Hermes jedenfalls die Lokalisation Gottes in den Regionen des absoluten Schweigens ausgeübt, die, wir wir früher schon hervorgehoben haben, selbst wieder eine Folge des chaldäischen Weltbildes ist. Auch hier wirkt wieder der Gedanke der *μίμησις* ein. Wer Gott erkennen und zu ihm gelangen will, muß sich vom Lärm der Welt und der Unruhe seines Körpers und Geistes freimachen. Nur wenn alles um und in ihm schweigt, kann er mit dem in absolutem Schweigen

[1] Man wird *λογικὴ θυσία* immer mehr mit ‚vergeistigtem' als mit ‚vernünftigem Opfer' übersetzen müssen.

[2] Ein anderer Grund ist Clem. Alex. strom. IV p. 324, 6 St angegeben: *τί τοίνυν οἱ Πυθαγόρειοι βουλόμενοι μετὰ φωνῆς εὔχεσθαι κελεύουσιν; ἐμοῖ δοκεῖ, οὐχ ὅτι τὸ θεῖον ᾤοντο μὴ δύνασθαι τῶν ἡσυχῇ φθεγγομένων ἐπαΐειν, ἀλλ' ὅτι δικαίας ἐβούλοντο εἶναι τὰς εὐχάς, ἃς οὐκ ἄν τις αἰδεσθείη ποιεῖσθαι πολλῶν συνειδότων.* [3] Doch s. unten S. 337, 1 aus dem Porphyrioszitat die Worte: *διὸ οὐδὲ λόγος κτλ.*

[4] Diese Entwicklung hat Koch, *Ps. Dionysius und das Mysterienwesen* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I) Mainz 1900, 123 ff. in großen Zügen durch die griechische Philosophie verfolgt. Auch er zeigt, allerdings ohne weiter auf die Entstehung aus der Lokalisation zurückzugreifen, den Zusammenhang des, wie er sich ausdrückt, „metaphysischen" Schweigens mit dem „erkenntnistheoretischen" auf, ein Gedanke, der mir schon früher bei dem Studium der oracula chaldaica gekommen war, die Koch selbst nicht bespricht (kurze Erwähnung nur 129, 2).

Thronenden in Verbindung treten. So wird das Schweigen zum Gebet, zum Gottesdienst. Bei dieser einen Frage können wir demnach sehen, wie alte, den Griechen von Mysterium und Philosophie vertraute Gedanken sich mit neuen, orientalischen, wie physikalisch-kosmologische Ideen sich mit alter und neuer Theologie und Mystik vereinen und aus dieser Verbindung neues, intensiveres Leben hervorgeht. Belege für diese Kultform strömen uns in ziemlicher Menge zu. So überliefert Diog. L. VIII 1, 5 folgenden pythagoreischen Vers:

ὦ νέοι, ἀλλὰ σέβεσθε μεθ' ἡσυχίας τάδε πάντα.

Ganz deutlich wird die *σιγή* von Numenios gefordert, wobei zugleich klar wird, wie die Vorstellung von der Ekstase, nach der alle *αἰσθήσεις*, alle Äußerungen des Körperlichen zu schweigen haben, einwirkt. Er meint (b. Euseb. pr. ev. XI 22, 1), jemand, der, ohne von anderen abgelenkt zu sein, allein auf einsamer Warte sitze und auf das Meer hinschaue, könne ein sogar kleines Schiff mit einem Blicke deutlich überschauen, wenn es ganz allein auf den Wellen treibe und somit auf dem Meere nichts den Blick zerstreue. So müsse sich auch, wer mit dem einen *ἀγαθόν* in Verkehr treten wolle, von allen Ablenkungen und Zerstreuungen, d. h. für ihn, von allem Sinnlichen scheiden. Zur Beschäftigung mit ihm gehöre eine *ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἐρημία θεσπέσιος*. Wir hörten oben schon, wie sehr auch Philon die Verehrung Gottes im Innern schätzte. In einer ganzen Reihe von Stellen äußert er sich in demselben Sinne darüber, so gigant. 52: *τὸ μὲν γὰρ μετὰ λόγου τοῦ κατὰ προφορὰν οὐ βέβαιον, ὅτι δυάς, τὸ δ' ἄνευ φωνῆς μόνῃ ψυχῇ τὸ ὂν θεωρεῖν ἐχυρώτατον, ὅτι κατὰ τὴν ἀδιαίρετον ἵσταται μονάδα*[1].

Interessant ist, daneben die Formel der mithrischen Religion zu halten, nach der *σιγή* das *σύμβολον* des höchsten Gottes ist. So muß in der Dieterichschen Liturgie der auf seiner Himmelsreise von den Göttern bedrohte Myste rufen: *σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου, φύλλαξόν με, σιγή* (Diet. 6, 21), eine Formel, die sich noch dreimal wiederholt[2]. Dieterich macht

---

[1] vgl. ebd. 53: man muß *γυμνῇ τῇ διανοίᾳ πρὸς θεὸν ἀφικέσθαι,* decal. 74 u. a. m.

[2] Vielleicht sind hier aber ganz anders geartete Zaubervorstellungen wirksam, sodaß diese Stelle nicht hierhergehören würde (s. G. Schmidt, *a. a. O.* 63 f.).

mit Recht bei der Besprechung (S. 42) auf die Rolle aufmerksam, welche die *σιγή* als Hypostase in etlichen gnostischen Systemen spielt, bei der die altägyptische Menu (Ruhe, Stille) eingewirkt haben soll. Er erinnert an die Gebärde des Harpokrates und die ihn darstellenden Amulette. Er macht ferner auf Plutarchos' Bericht in de profect. in virtut. 10 (vgl. quaest. gr. 44) aufmerksam, nach welchem den heiligen *δρώμενα* und *δεικνύμενα* die *φρίκη* und *σιωπή* entgegengebracht wird; und im Anschluß an die hermetischen Stellen bringt er das wichtige Zitat aus Porphyrios abst. II 34, das dem Menschen, der sich mit dem höchsten Gotte verbinden und ihm sich angleichen will, nur die *σιγὴ καθαρά* zugesteht, da das gesprochene Wort unmöglich adäquat sein könne[1]. Diese Gedanken sind dann auch ins Christentum übergegangen, in dem bekanntlich hie und da das Schweigen geradezu das eigentliche Opfer der Askese geworden und heute noch ist. Sehr lehrreich ist für uns z. B. das Gebet des gekreuzigten Petrus im Martyrium Petri[2]: „Ich danke dir, nicht mit diesen Lippen meines angenagelten Leibes; nicht mit der Zunge, über die neben Wahrheit auch Lüge kommt; nicht mit Worten der Organe meiner materiellen Natur, sondern mit jener Stimme danke ich dir, o König, die durch das Schweigen erkannt, die nicht öffentlich gehört wird, die nicht durch leibliche Organe ausgeht und nicht zu leiblichen Ohren dringt und nicht von sterblichen Wesen vernommen wird, die nicht zur Welt gehört und nicht über die Erde ausgeht,

---

[1] Diese Stelle hat auch Euseb. pr. ev. IV 11 unter seine Exzerpte aufgenommen. Porphyrios meint, Gott sei bedürfnislos und danach müßten die Menschen sich richten. Sie lautet: *θεῷ μὲν τῷ ἐπὶ πᾶσιν, ὥς τις ἀνὴρ σοφὸς ἔφη, μηδὲν τῶν αἰσθητῶν μήτε θυμιῶντες μήτ' ἐπονομάζοντες· οὐδὲν γὰρ ἔνυλον, ὃ μὴ τῷ ἀύλῳ εὐθύς ἐστιν ἀκάθαρτον. διὸ οὐδὲ λόγος τούτῳ ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ᾖ μεμολυσμένος· διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν. δεῖ ἄρα συναφθέντας καὶ ὁμοιωθέντας αὐτῷ τὴν αὐτῶν ἀναγωγὴν θυσίαν ἱερὰν προσάγειν τῷ θεῷ, τὴν αὐτὴν δὲ καὶ ὕμνον οὖσαν καὶ ἡμῶν σωτηρίαν. ἐν ἀπαθείᾳ ἄρα τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ θεοῦ θεωρίᾳ, ἡ θυσία αὕτη τελεῖται.* S. das weitere, recht reiche Material bei G. Schmidt, *a. a. O.* 66 f. Zu den Gedanken vgl. Norden, *Agnostos Theos* 343 ff.

[2] Mart. Petri graec. 10. Die Übersetzung stammt aus Liechtenhan, *Offenbarung im Gnostizismus* 93 f. Reiches Material für die christliche Vorstellung bei Schmidt, *a. a. O.* 68 ff.

nicht in Büchern geschrieben ist und nicht nur zum Teil wahres Sein besitzt, mit dieser Stimme danke ich dir, Jesus Christus, mit der schweigenden Stimme, die das Pneuma in mir braucht, das dich liebt und mit dir spricht und dich sieht. Du bist allein dem Pneuma erkennbar“ [1].

---

2. Kap. Mensch und Welt:

Urteile über Wert und Unwert der Welt, Verachtung des Irdischen, statt dessen Hinwendung zu Gott.

Das Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte kann aber nicht annähernd vollständig betrachtet werden, ohne daß vorher die Unterfrage nach dem Verhältnis des Menschen zur Welt beantwortet wird. Wir müssen hierfür, was wir bislang aufgespart haben, kurz alle Urteile über Wert und Unwert der Welt zusammentragen. Zur Erklärung braucht eigentlich nichts hinzugesetzt zu werden. Es werden nur Dinge, die in der Lehre von der Welt zerstreut lagen, zusammengetragen. Für Vieles genügt es auch, auf das, was in dieser Hinsicht von der Materie gesagt wurde, zu verweisen, da es nur eine Folgerung daraus ist. Natürlich stehen sich wieder die verschiedensten Standpunkte gegenüber. Hier blickt deutlich stoische, dort neupythagoreische, gnostische, ja fast schon neuplatonische Anschauung durch [2].

Da die Welt von Gott entsprossen, also Gottes Sohn ist, oft sogar als Gott angesehen wird, Gott aber das Gute selbst ist, muß auch die Welt gut und wie Gott Austeiler des Guten sein [3]. Es lag ja schon im Pantheismus, die Welt nicht als schlecht er-

---

[1] Hier haben wir es deutlich mit einem ‚vergeistigten‘, nicht einem ‚vernünftigen‘ Gottesdienste zu tun.

[2] Gerade Plotinos ergibt für die Wertschätzung der Welt sehr viel; s. z. B. Zeller III 2[4], 607. Doch brauchen wir zum Verständnis der hermetischen Gedanken auf ihn nicht mehr Rücksicht zu nehmen.

[3] Ascl. 43, 7: quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum visusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amavit eum ut divinitatis partem suae. Es sei schon hier darauf aufmerksam gemacht, daß das in direktem Gegensatz zu P. VI 4 steht: *ὁ κόσμος πλήρωμα τῆς κακίας.* — Ascl. 64, 15 ff.; (ut deus) distributor est bonorum . . ., sic et mundus tributor est et praestitor omnium, quae mortalibus videntur bona.

scheinen zu lassen. Wir haben früher Proben davon kennen gelernt [1]. Oft treffen wir, namentlich im Asclepius, neben Stellen, in denen die Verachtung aller irdischen Dinge für unumgänglich notwendig gehalten wird [2], auf regelrecht weltbejahende Hymnen [3], so immer da, wo mit dem Worte *κόσμος* oder mundus gespielt wird, z. B. Ascl. 45, 17. Am deutlichsten wird die Weltbejahung im Asclepius bei der Schilderung der religionslosen Zeit (62, 13). Die Welt wird da bewunderns- und anbetungswürdig genannt, das beste Gut aller Zeiten, Gottes unnachahmliches Werk u. dgl. m. Doch stehen daneben auch genug Stellen, in denen die Welt schlecht genannt wird, z. B. P. X 10: *ὁ καλὸς κόσμος, οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθός, ὑλικὸς γὰρ καὶ εὐπάθητος* [4]. VI 4 heißt sie direkt: *πλήρωμα* [5] *κακίας*; die *κακία* ist nach Stob. I 276, 2 *κόσμου τροφή*; P. XIII 1 wird von der *κόσμου ἀπάτη* gesprochen. Ganz indifferent ist die Anschauung in dem merkwürdigen Gedanken des IX. Traktates (§ 5), daß alle Dinge gottähnlich und gut erschaffen, aber *ἐν τῇ χρήσει τῆς ἐνεργείας διάφορα* [6] seien. *ἡ γὰρ κοσμικὴ φορὰ τρίβουσα τὰς γενέσεις ποιὰς ποιεῖ, τὰς μὲν ῥυπαίνουσα τῇ κακίᾳ, τὰς δὲ καθαίρουσα τῷ ἀγαθῷ.* Die *κοσμικὴ φορά* kann demnach sowohl Gutes wie Schlechtes wirken.

Man darf sich nicht über ganz verschiedene Urteile wundern.

---

[1] Man denke auch an jenen Hymnus auf Gottes Schöpfertätigkeit im V. Traktat, wo die Herrlichkeit der Welt gepriesen und u. a. (§ 6 f.) der Bau des menschlichen Körpers als schön und zweckentsprechend bewundert wird.

[2] wie 46, 19: omnia ergo huiusmodi (was körperliche Begierde hat), ab homine aliena sunt, etiam corpus, ut ex ea, quae adpetimus, et illud, ex quo adpetentiae nobis est vitium, dispiciamus. Hierher gehört das ganze c. 11 bis p. 47, 1.

[3] 45, 9. 47, 14; s. c. 8—10, daraus z. B. 46, 3. — Für die Weltbejahung bietet Platon das Vorbild, Tim. 68 D f. und ganz am Schluß des Buches. Was bei Hermes gepredigt wird, ist alles durch die Vermittlung des Poseidonios gegangen. Vgl. z. B. zu den angeführten Stellen Somn. Scip. 15: homines enim sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur.

[4] Doch wird das Urteil § 12 schon wieder gemildert: *ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὐκ ἀγαθὸς ὡς κινητός, οὐ κακὸς δὲ ὡς ἀθάνατος* (*ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ὡς κινητὸς καὶ ὡς θνητὸς κακός*).

[5] Zu diesem bei Hermes häufig vorkommenden Worte s. Reitzenstein, *Poimandres* 25, 1.

[6] so ist nach W. Krolls überzeugender Änderung statt *ἄφορα* zu lesen.

Es richtet sich das ganz nach dem Gesichtswinkel, unter dem die Betrachtung angestellt wird. Freilich die ganze Welt als schlecht zu bezeichnen, wo man sich doch schon im Himmel die Götter wohnend dachte, wo man die stoische Anschauung vom reinsten *πνεῦμα*, dem Äther oben, hatte, ging doch nicht immer gut an. So legte man dies Prädikat nur der sublunaren Region, dem mundus inferior, wie sie Ascl. 46, 24 heißt, bei. Die Erde ist stets in Bewegung und Veränderung, sie kann daher im Gegensatz zum Himmel nicht gut sein; so wird IX 4 ganz unverblümt gesagt: *χωρίον γὰρ αὐτῆς (τῆς κακίας) ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες*. An der Polemik merkt man, daß diese Ansicht, die wir bestimmt als poseidonisch[1] ansprechen dürfen, sich noch nicht ganz durchgesetzt hat. Auf einer Stufe mit dieser Äußerung stehen die starken Gegenüberstellungen von Erde und Himmel, wie sie unter den *λόγια* von Stob. I 274 ff., die ähnlich wie des Porphyrios *ἀφορμαί* eine Art Katechismus darstellen, merkwürdig häufig sind, z. B. 276, 10: im Himmel ist alles untadelig, auf Erden alles tadelhaft; 5: nichts ist im Himmel geknechtet, nichts auf Erden frei; 275, 21: nichts Gutes ist auf Erden, nichts Schlechtes im Himmel[2].

Unter diesen Umständen muß man natürlich den Aufenthalt auf Erden für ein Unglück halten. So muß es vor allem denen gehen, welche einmal das *ἀγαθόν* ahnend geschaut haben: sie sehen den Aufenthalt hier als *συμφορά* an, verachten alles Körperliche, *ἐπὶ τὸ ἓν καὶ μόνον σπεύδουσιν*[3] (P. IV 5).

---

[1] Die Erde wird *π. κόσμου* 400 a 5 genannt: *ὁ θολερὸς τόπος οὗτος*; vgl. bes. Somn. Scip. 20; Capelle, *a. a. O.* 534; Heinze, *Xenokrates* 135. Vgl. übrigens auch die Ansicht der oracula chaldaica, W. Kroll 62.

[2] vgl. 276, 3. 277, 10. 12; ferner P. XIII 9. 11, wonach das Diesseits, das sich bis zum Zodiakus erstreckt, als Reich der Finsternis, das Jenseits hingegen als das von Leben und Licht angesehen wird. Wie sehr die Unterscheidung und Bewertung der zwei Weltteile auch gnostischen Gedanken entspricht, mögen allein die Mandäer zeigen, die eine obere Welt unterscheiden, in der die Seligkeit winkt, und eine untere, in der das Verderben lauert; durch die Religionsübung, die von Mandâ d'Hajê begründet ist, gelangt man zur oberen Welt. Brandt, *Die mandäische Religion* 47.

[3] Dieses Eilen, das *σπεύδειν*, ist typisch; vgl. Stob. I 274, 11: *τὸ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδει, τὰ δὲ πρὸς τὰ κακὰ κατοικεῖ.* Die Vorstellung schon bei Plat. Theait. 176 AB. Vgl. auch W. Kroll, *or. chald.* 52: *χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φάος*. Neuerdings s. auch Norden, *Agnostos Theos* 107.

Der Dualismus, der sich durch die ganze Welt hindurchzieht, zeigt sich auch im Menschen. Dem Lichten, Göttlichen, Guten, Ewigen steht das Irdische, Materielle, Vergängliche, der schlechte Körper, mit dem alle Übel verknüpft sind, entgegen. Es ist wirklich ein *στυγνὸν σκότος, ἐξ οὗ ἡ ὑγρὰ φύσις, ἐξ ἧς τὸ σῶμα συνέστηκεν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, ἐξ οὗ θάνατος ἀρδεύεται* [1] (I 20). Ein Glück noch, daß das Körperliche nicht unser eigentliches Wesen ausmacht, daß es erst nachträglich uns gegeben ist (Ascl. 46, 15). Aber dann hält es auch die Seele obtorto collo [2] danieder, ut in parte sui qua mortalis est, inhaereat, nec sinit partem divinitatis agnoscere invidens immortalitati malignitas (48, 10). Wie schön war die Seele vor ihrer *ἐνσωμάτωσις*, wie herrlich ist noch die vom Körperlichen unbeeinflußte Kinderseele [3]. Wird der Körper aber groß, und gerät sie in die *σώματος ὄγκοι*, dann löst sie sich auf, erzeugt in ihm Vergessenheit [4] und nimmt am Guten und Schönen nicht teil. Wir haben anderseits nun die heilige Pflicht, unsere Seele aus der *λήθη* zu befreien, uns über das Sinnliche zu erheben, unserem besseren Teile zum Siege zu verhelfen, das üble, finstere Gewand, der Materie, der *ἀγνωσία*, der Schlechtigkeit, das wandelnde Grab zu zerreißen [5].

---

[1] *καὶ ἀναγνωρισάτω ⟨ὁ⟩ ἔννους ⟨ἄνθρωπος⟩ ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα* (*σώματος*), I 18.

[2] Eine ähnliche Vorstellung kennen die oracula chaldaica, W. Kroll 48; vgl. auch Philon gigant. 31, Abr. 164.

[3] Man beachte, wie der Gedanke an die Kinderseele seine genaueste Entsprechung bei Philon leg. all. II 53 hat.

[4] *ἐγγενᾷ λήθην.* Für die *λήθη* der Seele s. Serv. in Aen. VI 724; or. chald., W. Kroll 50f.; *Das Buch Jeû*, Schmidt, Texte und Unters. VIII (1892) 405. Die Vorstellung ist ganz alt, Dieterich, *Nekyia* 90. Seit Platon gehört sie auch der Philosophie an. Weil die Seele nur vergessen hat, braucht später, wenn die *γνῶσις* eintreten soll, auch nur eine *ἀνάμνησις* (XIII 2) bewirkt werden. Vgl. schon hier dazu Philon mut. nom. 84. Letzte Quelle ist Poseidonios, Boll, RE VI 2, 2368.

[5] P. VII 2: *πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητικὸν νεκρόν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον λῃστήν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ φθονοῦντα.* [Die Auflösung des Rätsels der letzten Worte ist folgende (Zielinski, *a. a. O.* 340): wodurch dein Leib (scheinbar) dich liebt, haßt er dich (tatsächlich), und wodurch er dich (somit tatsächlich) haßt (nämlich durch die sinnliche Lust), mißgönnt er dir (die Unsterblichkeit).] *τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα,*

Wer seinen Körper liebt, tappt ewig im Dunkeln, ist schlecht, ein Sklave des Niedrigen und weiß nichts vom Schönen und Guten (XI 21)[1]. Wer dagegen sich selbst wahrhaft liebt, der verachtet seinen von Schlechtigkeiten erfüllten Körper (IV 6), der muß mit Hülfe seines göttlichen *νοῦς* die sinnlichen Begierden, die sich sogleich der Seele im Körper anheften und sie schlecht machen, mit weitschauendem Blick scharf bekämpfen. Wie ein guter Arzt dem kranken Körper durch Schneiden und Brennen um der Gesundheit willen wehe tut, ebenso tut der Nus der Seele wehe, indem er sie aus der Lust befreit, von der jede Krankheit der Seele herkommt (XII 2f.)[2]. Der Mensch muß sich erst selbst absterben

---

ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτόν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθὸν μισήσῃς τὴν τούτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλὴν ἣν ἐπεβούλευσέ σοι, τὰ δοκοῦντα ἡμῖν καὶ νομιζόμενα αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράξας καὶ μυσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκούῃς, μήτε βλέπῃς περὶ ὧν βλέπειν σε δεῖ. Zu der Vorstellung vom *χιτών* vgl. P. X 7f. Näheres später. Von der Anschauung des *σῶμα-σῆμα* sprachen wir früher schon; vgl. noch P. XIII 12; Stob. I 291, 19 heißt der Körper *σκῆνος* der Seele; vgl. dazu Okellos ebd. 139, 18; Tim. Locr. an. m. 9f. 45 (Mull. II 44a Z. 11. 23, 45b Z. 8); Sen. ep. 92, 34; Paul. II. Kor. 5, 1. 4; Sap. 9, 15; zu der Vorstellung s. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* 136. 177. Wie diese Bußpredigt im griechischen Boden wurzelt, hat Reitzenstein, Götting. G. A. 1911, 555 gezeigt. Für den ganzen Ton der Predigt vgl. die des Jonas bei Philon orat. in Jona 27 p. 594 A. Näheres später.

[1] vgl. P. I 19: *ὁ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου,* X 8: *ἡ κακοδαίμων (ψυχὴ) ἀγνοήσασα ἑαυτὴν δουλεύει σώμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς κτλ.* Es ist natürlich nicht möglich, alle einschlägigen Stellen hier aufzuführen; s. u. a. Ascl. 57, 23. 46, 22, Stob. I 194, 19.

[2] vgl. Stob. I 274, 5. Der Vergleich der *πάθη* mit den körperlichen Leiden ist uns als poseidonisch ausdrücklich bezeugt, wenn er auch für ihn nicht charakteristisch zu sein braucht, Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung* 57. Der Vergleich mit dem Arzt ist dann gleich gegeben; dazu vgl. Sen. provid. 3, 2; Marc. Ant. V 8; Plut. cupid. divit. 524 B. Ohne Zweifel wirkt auch die kynisch-stoische Auffassung vom Philosophen als dem Seelenarzte ein; für die Stoiker s. Zeugnisse bei Wendland, ebd. 53, 2, *Kultur*² 82. Äußerst häufig finden sich ähnliche Gedanken bei Philon, so das Brennen und Schneiden an den *σωματικαὶ ἡδοναί*, post. Caini 159, quod det. pot. 110, deus immut. 66, leg. all. II 99 ff.; körperliche und seelische Krankheiten werden nebeneinandergestellt migr. Abr. 124, quis rer. div. 297. Ganz deutlich wird das Bild vom Arzt bei Seelenkrankheiten verwandt congr. erud. 53, decal. 12, prov. II 23, fr. p. 662 M Schl.; besonders auf die Philo-

und das Leben besiegen, um das wahre Leben zu erlangen. Erst bei der richtigen Anwendung des *νοῦς* gelangt man zum letzten Ziel des Menschen, zur *ὁμοίωσις* mit Gott, zur Vergottung. Es steht natürlich einem jeden die freie Entscheidung darüber zu (freilich paßt das nicht zum Schicksalsglauben), ob er sich für das Vergängliche, Verderbliche oder die Vergottung entschließen will. An seiner Wahl erkennt man seine Frömmigkeit.

So nimmt es denn nicht Wunder, wenn sich auch Spuren einer regelrechten Askese finden. Es lautet nämlich der Schlußsatz des Asclepius: convertimus nos ad puram et sine animalibus cenam [1]. Damit will sich freilich nicht das außerordentliche Lob vertragen, das Hermes der *παιδοποιία* spendet. Nach P. II 17 soll jeder Mensch Gottes Vaterwürde (außer dem „*ἀγαθόν*" ist „*πατήρ*" Gottes einzige *προσηγορία*) nachahmen (also wieder die *μίμησις*). So erstreben die Rechtschaffenen die *παιδοποιία* mit einer *μεγίστῃ ἐν τῷ βίῳ σπουδῇ καὶ εὐσεβεστάτῃ*, während kinderlos von hinnen zu gehen, größtes Unglück und größten Frevel bedeutet. Ein kinderloser Mensch bekommt auch eine besonders schlimme Strafe: Seine Seele muß in einen Zwitterkörper wandern. Deswegen kann man einen Kinderlosen nur bedauern (II 17). Man muß von jedem einzelnen erwarten, daß er zur Erhaltung seiner Art sich fortpflanze. Wenn nämlich aus

---

sophen findet es seine Anwendung, so quod omnis probus liber 2 p. 447 M, quaest. in Genes. III 43 p. 215, IV 204 p. 408 A, prov. II 23 p. 60 A. 97 p. 106 A. 98 p. 107 A, de animal. 19 p. 131 A. 38 p. 144 A. Überhaupt liegt Philon der Gedanke an den Arzt oder oder an ärztliche Kunst stets zu Vergleichen nahe, so deus immut. 63, prov. I 18 p. 9 A. 57 f. p. 27 A, II 7 p. 49 A. 22 p. 59 A. Vgl. übrigens auch Sen. provid. 3, 2. — Für die hermetischen Gedanken sei auch an die *πόνος*-Theorie erinnert, die schon ziemlich alt ist, besondere Bedeutung aber erst durch die kynisch-stoische Popularphilosophie bekommen hat. Sie findet sich dann auch bei den Neupythagoreern, außerordentlich häufig aber besonders bei Philon. Auf die Belege muß ich hier verzichten. Literatur zu der Frage: Wendland, *Neu entdeckte Fragmente Philos*, Berl. 1891, 143 f. 147, Brinkmann, Rhein. Mus. LXVI (1911) 619.

[1] Reitzensein zieht *Arch. f. Religionsw.* VII (1904) 395, 3 als Parallele zu diesem sakralen Mahle Apul. met. XI 28 heran: inanimis contentus cibis, und Berliner Zauberpapyrus I 23: *παράθεσις ἐν ἀψύχοις φαγήμασιν.* Man denke ferner daran, daß auch beim Mahle der Essener die *τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων* war, Philon vita contempl. 9 p. 483 M, vgl. dazu Bousset, *Religion des Judentums* [2] 535.

allem, was existiert, die Fruchtbarkeit genommen ist, ist damit auch der ewige Bestand des Bestehenden unmöglich. Damit das nicht geschehe, ist von Gott das große Mysterium der Fortpflanzung, das bis in Einzelheiten geschildert wird, eingerichtet (Ascl. 56, 17)[1].

Es kann natürlich unmöglich unsere Aufgabe sein, eine Geschichte des griechischen Mystizismus und der Askese[2] auch nur in knappen Markierungen zu geben. Es sei nur gesagt, daß die pessimistische Anschauung vom Diesseits, nach welcher die Seele hier unten sich in einem ihrer eigentlichen Natur unwürdigen Zustand befindet, und der Leib als Grab und Kerker der Seele angesehen wird, in Griechenland heimisch ist[3]. Schon bei Platon, der darin wieder an altorphische Lehre anknüpfte[4], sind die hermetischen Gedanken recht deutlich vorgebildet[5]. Der Leib ist schuld daran, daß uns die Möglichkeit einer reinen Erkenntnis genommen ist, daß wir unserer eigentlichen Bestimmung nicht nachkommen können; er ist ein Gefängnis, eine Fessel für die Seele, die ihr von der Ananke auferlegt ist. Nur im Unsichtbaren kann sie zu einem naturgemäßen Zustand gelangen. Die möglichste Abkehr vom Leiblichen ist danach das höchste Ziel des Menschen, nach dem er sich mit aller Gewalt sehnt; die Befreiung von den Banden des Leibes ist der höchste Lohn des wahren philosophischen Lebens. Die Flucht aus dieser sinnlichen Welt wird zur Verähnlichung mit Gott, zur *ὁμοίωσις*. Der *νοῦς* kehrt zur Sonnenheimat zurück, und wir erkennen, von der Torheit des Leibes losgelöst, alles Ungetrübte, alles Wahre[6].

---

[1] vgl. noch XIII 2: *ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν.*

[2] s. dafür etwa Wendland, *Kultur*[2] 236ff.; Capelle, Neue Jahrb. XXV (1910) 682.

[3] Dieser Dualismus ist vom persischen ganz verschieden, s. Bousset, *Himmelsreise* 261, RE VII 2, 1509f.

[4] s. z. B. Platon Kratyl. 400 B.

[5] Natürlich ist aber wie bei Hermes der Gedanke an die Flucht aus der Sinnlichkeit nicht überall durchgeführt, s. Zeller II 1[4], 873 ff.

[6] Diese Gedanken sind bekanntlich im Phaidon entwickelt, 64 A ff. 79 C ff. 80 D—81 D. 82 D—84 B; dann auch besonders rep. X 611 B ff., VII 514 ff. 519 C ff.; s. auch Theait. 173 E. 176 A, Tim. 81 D. 85 E. Das Sehnen der Seele nach der Erkenntnis, allerdings nur vor der *ἐνσωμάτωσις*, ist im Mythos des Phaidros geschildert, 248 B.

Die Lehre Platons, daß die sittliche Vervollkommnung des Menschen von der Herrschaft des *νοῦς* über das *ἄλογον*, von der Loslösung und Befreiung des Geistes aus den Banden der Sinnlichkeit abhange, daß das letzte Ziel alles menschlichen Strebens die völlige Vereinigung mit Gott sein müsse, ist von Xenokrates und dann wieder besonders von der jüngeren Stoa aufgenommen und verbreitet worden [1]. Hier tritt der ungeheuere Einfluß des Poseidonios ganz deutlich zutage [2]. Auch er statuierte neben dem Dualismus von Gott und Materie den von Leib und Seele; als tenebrae und carcer caecus (Verg. Aen. VI 734) bezeichnete er den Körper, der für die Seele bei ihrer göttlichen Natur eine Fessel sein muß [3]. Sie leidet denn auch an der Verknüpfung mit ihm [4]. Darum ist das Leben auf Erden für die Seele der Tod; ist sie aber befreit, dann hat sie das Leben [5]. So heißt es in der Offenbarung des Somn. Scip. 14: immo vero hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero (d. i. der Menschen auf der Erde), quae dicitur vita, mors est. Da der Mensch nun doch nicht von seinem Körper bestimmt werden kann, ist es unsere Pflicht, uns vom Körperlichen loszureißen, uns ans Sterben zu gewöhnen [6]. Es ist doch nun einmal die unabänderliche Bestimmung, das Sehnen und Ziel der Seele, die Wahrheit zu schauen und zu erkennen und die *ὁμοίωσις* mit Gott zu erreichen [7]. Das

---

[1] Stein, *Psychologie der Stoa*, über Poseidonios 187, über Seneca 194, Bock, *Unters. zu Plut. Schrift π. τ. Σ. δαιμ.* 35. Für die Nachfolger des Poseidonios wie Seneca, Marc. Ant. u. a. s. Capelle, *a. a. O.* 703, Schmekel 401 ff.

[2] Heinze, *Xenokrates* 156; s. auch die Stellensammlung bei Corssen, *De Posidonio Rhodio* 38 f. Poseidonios wird diese Dinge besonders im Kommentar zum Timaios behandelt haben; Schmekel 400 ff. Wichtige Erweiterungen, z. T. Berichtigungen, Borghorst, *De Anatolii fontibus*, Diss., Berlin 1905; Capelle, *a. a. O.* 704 f.; s. jetzt auch Gerhäußer, *a. a. O.* 47.

[3] Schmekel 249.

[4] Serv. in Aen. VI 724 (Varro ant. rer. div. fr. 31 Schmekel S. 126); vgl. ebd. 733. 739; Aug. civ. dei XIV 3, 5.

[5] Dies Oxymoron ist sehr beliebt, vgl. z. B. 2. Clemensbrief 1, 6, Hermas, sim. VI 5, 4; überhaupt wird in den Gleichnissen des Hermas gern mit der Antithese Leben-Tod operiert. Dieselbe Antithese ist auch essenisch, Volz, *Jüdische Eschatologie* 144.

[6] Cic. Somn. Scip. 24, divin. I 70, Tusc. I 75.

[7] Galenos, plac. Hipp. et Plat. 469 nach Poseidonios: *ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι.*

kann sie um so eher, je unabhängiger sie vom Körper[1] und der sinnlichen Wahrnehmung ist. In ihrer Wahrnehmung und Erkenntnis unterscheidet sie sich dann in nichts von der Gottheit[2].

Von Xenokrates und Poseidonios hat die neupythagoreische Ethik die größte Beeinflussung erfahren. Ihnen verdankt die Kathartik des 7. und 6. Jahrhunderts ihre Wiedergeburt. Wir müßten immer wieder dieselben Worte gebrauchen, und es würde außerdem bei diesen bekannten Dingen zu weit führen, wenn wir die Ansichten etwa des Ps.-Archytas, Apollonios v. Tyana, Numenios, Kronios, Harpokration zusammenstellen wollten[3]. Genug, daß der höchste Grundsatz der neupythagoreischen Ethik, die durchaus religiösen Charakter trägt, der ist, der Gottheit zu folgen und ähnlich zu werden[4]; und das erreicht man nur, wenn man die Seele aus ihrem niederen Gefängnis erhebt, von allem Sinnlichen und Irdischen, das nur von Übel ist, sich abwendet und allein in völliger Stille mit dem Urguten verkehrt.

Und nun erst Philon. Er ist ja dafür bekannt, daß er in den stärksten Ausdrücken den Leib, das Sinnliche, Irdische herabsetzt, daß er besonders schroff einen anthropologischen Dualismus lehrt. Auch nach ihm wohnen unsere Seelen in der Fremde[5], schmachten im Gefängnisse[6]. Das Leben des Leibes ist der Tod der Seele, sie lebt nur, wenn sie das Körperliche überwindet[7] und ihrem eigentlichen Ziele, der *ὁμοίωσις* mit Gott[8] zustrebt. So müssen wir uns denn vom Leibe, dessen Schwere die Seele her-

---

[1] Belege etwa bei Heinze, *Xenokrates* 103.

[2] Cic. div. I 129. 63 f.

[3] s. etwa Cic. senect. c. 12, Philostr. vita Ap. T. VII 26, 4; Zeller III 2[4], 172; Jambl. b. Stob. ecl. I 375, 14. 380, 14; Zeller ebd. 241.

[4] z. B. Plut. superst. 169 E, def. orac. 413 B; Sexti sent. 416. 418. 144; Jambl. vita Pythag. 137, Stob. ecl. II 49, 16; Themist. or. XV 192 B und so öfter.

[5] somn. I 46. 181, conf. ling. 82, quaest in Genes. III 45.

[6] leg. all. III 69 ff., ebriet. 101, migr. Abr. 9.

[7] Gerade dieser Gedanke ist sehr oft ausgedrückt, so leg. all. I 108, III 52. 74, deus immut. 89, quod det pot. 49. 50. 70, conf. ling. 36, post. Caini 39. 45 f. 73, quis rer. div. 290. 292, fuga et inv. 55 (lange Ausführung bis 65; 63 Berufung auf den Theaitetos). 113, spec. leg. I 345, quaest. in Genes. I 16 p. 13 A, IV 152 p. 360 A.

[8] opif. m. 144, migr. Abr. 128; vgl. somn. II 230.

unterzieht[1], von allem Sinnlichen[2] befreien, uns, wie auch Hermes fordert, von den *πάθη σώματος*, von *ἡδονή* und *λύπη* losmachen[3], müssen den *χιτών*, die tunica pellicea, mit welcher die Seele umhüllt ist, zerreißen, ausziehen[4].

Die Verachtung des Körpers und die Pflicht der Seele, sich aus ihm zu befreien, wird ferner ganz deutlich in den oracula chaldaica gefordert (W. Kroll 48. 52). Dasselbe verlangten bekanntlich auch sonst die Gnostiker, von denen Plotinos II 9, 6 (vgl. ebd. 7 Anf.) sagt, sie hätten recht daran getan, von Platon zu entlehnen *τὸ τὴν ψυχὴν δεῖν φεύγειν τὴν πρὸς τὸ σῶμα ὁμιλίαν, τὸν χωρισμὸν τὸ ν ἀπ᾽ αὐτοῦ, τὸ ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν*. Einzelheiten wollen wir indes nicht mehr hervorheben[5]. Es dürfte auch ohnehin klar geworden sein, wo und wie die hermetischen Gedanken einzureihen sind.

---

[1] gigant. 31. [2] Das wird tausendmal von Philon gepredigt. Ganze Bücher wie migr. Abr. handeln davon. Vgl. leg. all. III 46 ff. 152. 172, gigant. 40, ebriet. 61 f. 70. 99, migr. Abr. 2 ff. 13, conf. ling. 95, Cherub. 31, mut. nom. 34, spec. leg. II 147, quaest. in Genes. IV 138 p. 349 A u. a. m.

[3] Die Befreiung von den *πάθη* ist ein ständiges Thema bei Philon; s. z. B. leg. all. II 106, III 134, quod det. pot. 15 f. 46.

[4] Gerade dieses Bild vom *χιτών* kehrt in überraschender Häufigkeit wieder. Ich gebe im folgenden, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen, einige Stellennachweise: leg. all. II 56 ff., deus immut. 56, quod det. pot. 159, post. Caini 137, gigant. 53, migr. Abr. 192, fr. p. 668 M Anf., quaest. in Genes. I 53 p. 36 A, IV 1 p. 240 A. Namentlich im 1. Buche de somniis handelt Philon über den *χιτών* oder, wie er auch sagt, das *ἱμάτιον* s. 43. 102. 113. 220. 224 f. Zugrunde liegt der biblische Ausdruck *δερμάτινος χιτών* von Gen. 3, 21, dessen Einwirkung in dieser symbolischen Bedeutung auf Gnostiker und Neuplatoniker man deutlich verfolgen kann. Das Bild ist aber auch im Griechentum uralt, schon Empedokles nennt die irdische Hülle der Seele, den Leib, *σαρκῶν χιτών* (fr. 126 p. 270 D[3]). Es gehört aber auch altem orientalischen Glauben an. Zu der Vorstellung vgl. Bernays, *Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit*, Berlin 1866, 143 f.; Cumont, *Die orient. Relig.* 148. 310 A. 54; vgl. W. Krolls und Diehls Register zu Prokl. in remp. und in Tim. s. v. *χιτών* und *περίβλημα*; Wendland, *Kultur*[2] 172, 2; Eisler, *Weltenmantel* 243, 3. 296, 1; Brandt, *Mandäische Schriften* 203. Daß auch Poseidonios das Bild verwandt hat, legt Sen. ep. 92, 13 nahe. — In denselben Anschauungskreis gehört auch die Vorstellung von den Kleidern und Hüllen, welche die Seele bei ihrem Abstiege vor der *ἐνσωμάτωσις* bekommt. Siehe noch besonders Porphyr. abst. I 31, II 46.

[5] Köstlin, Theol. Jahrb. XIII (1854) 5; Brandt, *Die Mandäische Religion* 193, Brandt, Jahrb. f. protest. Theol. XVIII (1892) 601; Preuschen in Herzog-Haucks *RE*[3] XX 399.

Es ist eine natürliche Folgerung einer das Irdische streng verneinenden und ebenso streng das Geistige, Göttliche betonenden Ethik, daß bestimmte asketische Vorschriften entwickelt werden. Merkwürdig nur, daß bei Hermes sich davon so geringe Spuren finden. Über das orphische Gebot der Fleischenthaltung, das über Pythagoras, Platon, Xenokrates, die Neupythagoreer der antiken Welt immer lebendig geblieben [1] und vor allem von den orientalischen Kulten eingeschärft worden ist, brauchen wir nicht weiter zu reden.

Eine Inkonsequenz des Gedankens der Askese ist es, wenn die Kinderzeugung gefordert und Kinderlosigkeit als moralische Verfehlung verdammt wird [2]. Es fragt sich nur, woher Hermes diese Lehre nehmen konnte. Seit Prächters *Hierokles der Stoiker* (Lpz. 1901, 68 ff., 120 ff.)[3] wissen wir genau, daß Gedanken *περὶ γάμου καὶ παιδοποιίας* einen äußerst beliebten Topos in der stoischen Popularphilosophie bildeten, der um so weitere Verbreitung erhielt, als ihn, wie leicht verständlich, auch die Rhetorik aufgriff und ihn in den üblichen Theseis *εἰ γαμητέον, εἰ παιδοποιητέον, ὅτι ἀναγκαῖος ὁ γάμος* u. dgl. ausgiebig behandelte. Die Stoa trat mit aller Entschiedenheit für Ehe und Kinderzeugung ein, die sie dem Weisen zur Pflicht machte. Indes ergeben die Gründe, mit denen die Forderung gestützt wird, nichts für unsere Untersuchung mit Ausnahme des recht oft wiederkehrenden, schon platonisch-aristotelischen Gedankens (Prächter 134 f.), daß durch die Zeugung das sterbliche Geschlecht an der Unsterblichkeit teilnehme, der Fortbestand des Weltganzen bedingt sei [4].

---

[1] Lobeck, *Aglaophamus* 246; Heinze, *Xenokrates* 152 ff.; Zeller I 1 [5] 317. 318, 5, I 2 [5] 808, III 2 [4] 163. 173; Wendland, *Kultur* [2] 238 f. Für die Neupythagoreer s. etwa Sext. Emp. math. IX 128 (Mull. I 200), Philostr. vita Apoll. I 8; 32, 2; VI 11, 5; VIII 7, 17.

[2] Es ist zu vergleichen, was Clem. Alex. strom. III 5 ff. in offener Polemik zur gnostischen Verabscheuung der Ehe und Zeugung (Baur, *Gnosis* 495—502) über denselben Gegenstand zu sagen hat. (Soweit ich weiß, haben nur die Mandäer ein Ehegebot, Brandt, *Mandäische Schriften,* 119 f.; *Die Mandäische Religion* 85.) Ob der eifernde Ton bei Hermes auf polemische Absicht zurückzuführen ist? [3] Vorher schon Wendland, *Philon und die kynisch-stoische Diatribe* (Beiträge z. Gesch. der griech. Philosophie und Religion von Wendland und Kern), Berlin 1895, 33 ff.

[4] Eine religiöse Begründung wird erst dadurch gegeben, daß man sich zu den Göttern, Halbgöttern, Heroen, die selbst der Ehe entsprossen, z. T. ihre Patrone seien, nicht in Widerspruch setzen dürfe, Prächter 143.

Die eigentliche Entsprechung der hermetischen Lehre finden wir auch bei den Neupythagoreern nicht, die im allgemeinen nur den Gedanken predigen, daß die Ehe nicht zur Lust, sondern zur Kinderzeugung da sei[1]. Erst Philon gibt uns auch hier wieder die beste Analogie. Selbstredend ist auch er mit den Gedanken der Popularphilosophie vertraut[2], aber er gibt doch dem Ganzen ein besonderes Gepräge durch die Verknüpfung mit der Religion. Nur die Ehe ist ihm untadelig, deren Zweck die Kinderzeugung ist[3]. Nur die cupiditas nach dieser Zeugung läßt er als gerechtfertigt bestehen (quaest. in Genes. III 48 p. 221 A). Er betrachtet nämlich die Menschen als instrumenta ad serviendum generationi (ebd. 222 A), wodurch die Verpflichtung implicite schon gegeben ist. Viel deutlicher wird er praem. et poen. 108 ff.: „Niemand, weder Mann noch Frau, soll unfruchtbar sein, sondern alle Diener Gottes sollen das echte Naturgesetz, das der Kinderzeugung, erfüllen.“ Damit ist die religiöse Verpflichtung ausgesprochen. Es folgt dann ein begeistertes Lob des Kinderreichtums: Etwas Herrliches ist es um ihn, und glücklich der Mann, dem er beschieden ist. Ihm wird hier ein glückliches Alter und im Jenseits die Unsterblichkeit zuteil[4]. Verflucht dagegen ist die Unfruchtbarkeit; sie findet sich darum auch nicht bei den Gerechten, denn die erfüllen das Fundamentalgesetz der unsterblichen Natur, das gegeben ist ad generis perpetuitatem (der letzte Satz aus quaest. in Exod. II 19).

Also erst aus der Verknüpfung mit dem Judentum gewinnen die hermetischen Gedanken ihr rechtes Licht. Wir wissen ja, wie oft in der Bibel die Hochschätzung des Kinderreichtums sich findet, wie er direkt verlangt wird, angefangen von

---

[1] Okellos IV 1—4 (Mull. I 402), darin IV 2 die Zeugung *εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον διαμονῆς τοῦ γένους.* Charondas b. Stob. ecl. IV 154, 10 (Mull. I 541). Dasselbe predigte übrigens auch Musonios, p. 64, 1 H. S. überhaupt die Zusammenstellung b. Stob. ecl. IV 600 ff.

[2] Wendland, *a. a. O.* 33 f.

[3] quaest. in Genes. IV 86, s. auch Wendland, *Neu entdeckte Fragmente Philos* 78 f.

[4] vgl. spec. leg. I 7. Anspielungen auf *πολυανθρωπία* und *πολυτεκνία* finden sich auch sonst gelegentlich.

dem Schöpferwort *αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν* (Gen. 9, 1), das doch, was man in diesem Zusammenhange nicht übersehen darf, Eigentum auch unserer Schriften geworden ist. So verspricht denn Gott auch als Zeichen seiner Gunst, das Geschlecht eines Mannes so zahlreich zu machen wie es die Sterne am Himmel und der Sand am Meere sind (z. B. Gen. 26, 4). Die Gebärende ist ohne weiteres über die Sterile erhoben, und wenn sie auch deren Magd wäre; so heißt es von der Hagar Genes. 16, 4: „Als sie ihre Schwangerschaft spürte, da verachtete sie vor sich ihre Herrin", wozu Philon quaest. in Genes. III 22 p. 194 A bemerkt (allerdings schon in der allegorischen Deutung), sterilitatem autem — malam esse et inprobandam. Die Erzielung größerer Fruchtbarkeit ist einer der Hauptgründe, welchen die Juden für die Beschneidung vorzubringen hatten (Philon ebd. 48 p. 220 A), und in ihrer Eschatologie hoffen sie auf großen Kinderreichtum für die neue Zeit [1]. Auf dieselbe jüdische Anschauung wird auch vielleicht, wie wir schon hie und da bemerkten, das bei Hermes häufig gebrauchte Bild vom Säen und Zeugen zurückgehen.

---

3. Kap. Gnosis.

1. Die Termini für den Begriff und ihr technischer Sinn.

Als wir soeben von dem Sehnen der Seele nach der Erkenntnis und Anschauung Gottes, des Wahren, Seienden sprachen, haben wir zugleich die Frage der Gnosis berührt. Erst ganz langsam beginnen wir jetzt, die Entwicklung des Begriffs und der religiösen Gedanken, die hinter ihm stehen, zu überschauen. Schon nach dem bislang Besprochenen können wir sagen, daß die letzten, feinsten Wurzeln bis tief in das Reich griechischen Denkens hinabziehen. Wir werden sehr viel mit dem Einfluß der Mysterien zu rechnen haben [2], die auf diese Frage hin noch mehr zu durchforschen sind. Wenn sie auch zu dem eigentlichen Be-

[1] Bousset, *Religion des Judentums*[2] 275. Die Vorstellung vom Werte der Kinderzeugung spielt auch in das Neue Testament hinein; I Tim 2, 15 heißt es: *σωθήσεται δὲ (ἡ γυνή) διὰ τῆς τεκνοποιίας*, vgl. dazu Wendland, Göttinger G. A. 1912, 306, 2.

[2] vgl. dazu Dieterich, *Abraxas* 148f.

griffe der Gnosis nichts beigetragen haben, so haben sie doch sicher den Boden vorbereitet und das Ohr der Menge an die sonderbaren Akkorde gewöhnt, die vom Orient her seit hellenistischer Zeit zu ihnen drangen. Denn das ist sicher, daß das, was wir unter Gnosis verstehen, die Erkenntnis der höchsten Dinge durch ekstatisches Schauen und direkten Verkehr mit der Gottheit unter Verzicht auf die menschliche Verstandesarbeit, das dringliche Verlangen nach Offenbarung, die schwärmerische Hingabe an das religiöse Gefühl, daß das alles auf orientalischer Vorstellung beruht. Aber ebenso sicher ist es auch, daß diese bei ihrer Übertragung nach Griechenland, wie wir es auf anderen Gebieten immer und immer wieder beobachten, an dort Bestehendes anknüpfte, welches dadurch zu intensiverem Leben erweckt wurde. Wir dürfen als ziemlich sicher annehmen, daß Poseidonios, der Mittler zwischen griechischem und orientalischem Geiste, mit scharfem Ohre die dem Griechentum vertrauten Stimmungen, die zu der orientalischen Tonart paßten, vor allem die, welche Platons Redeweise wie Untertöne begleiten, herausgehört und sich zu eigen gemacht hat. Zwar dürfen wir ihn noch nicht ohne weiteres für die eigentliche Gnosis in Anspruch nehmen, vielleicht hatte er doch zu viel von dem Rationalen des hellenischen Geistes, als daß er über die theologia naturalis weit hätte hinausgehen können [1], aber es gilt hier jedenfalls, was wir auch sonst betonen mußten: Poseidonios hat wie kein anderer den Boden für die neuen Ideen bereitet, die bei ihm alle schon wenigstens im Keime vorliegen. Und dafür hat er sicher auch schon bestehende griechische Gedanken aufgegriffen. Auf diese gilt es einstweilen noch besonders zu achten. Möglich, daß unsere Schlagworte, mit denen wir das Griechentum gegen orientalisches Wesen abzustecken pflegen, nicht ganz zutreffen, da sie zu sehr nach der Oberschicht der Philosophie orientiert sind, die zuweilen sogar selbst, wie hin und wieder bei

[1] Hier sind die Bemerkungen Boussets, *Theologische Literaturzeitung* 1913, 196 zu beachten, der den Glauben, daß Poseidonios der erste wahre Gnostiker gewesen sei, abschwächt und entgegen der üblichen Meinung, die auch Norden teilt, den Syrer noch nicht als echten Gnostiker anerkennt. Daß das Wort *γιγνώσκειν* in Verbindung mit Gott als Objekt auch schon vor Poseidonios zuweilen vorkommt (ebd. 195), verschlägt nichts; die Stimmung ist doch anders. Für die Übereinstimmung der Worte gilt, was ebd. 196 unten gesagt wird.

Platon, in einem Gewande erscheint, das, nach diesen Schlagworten beurteilt, uns sonderbar unhellenisch vorkommt.

Im folgenden wollen wir möglichst kurz einen Überblick über die hermetische Gnosis, und was damit zusammenhängt, geben. Sehr viel ist unserer Aufgabe schon von Reitzenstein und neuerdings von Norden vorgegriffen worden, die beide, so gut wie es einstweilen möglich ist, die hermetischen Gedanken auch in die Entwicklungsgeschichte der Gnosis eingereiht haben [1].

Für die Untersuchung des Begriffes *γνῶσις* muß man sich von vornherein vorhalten, daß man nicht ausschließlich auf Stellen gerade mit den Worten *γνῶσις, γνῶναι* u. ä. zu achten hat, da wie sonst [2], so auch bei Hermes nebenher noch Synonyma wie *ὁρᾶν, θεᾶσθαι, θεωρεῖν, νοεῖν* verwandt werden. Bei Hermes gehen offensichtlich die Begriffe *γνῶσις, ἀρετή, εὐσέβεια, θέωσις* ineinander über und bezeichnen im Grunde einen und denselben Gemütszustand nach seinen verschiedenen Seiten [3]. Wenn es z. B. VII 2 heißt: *ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα*, so liegt doch sicher derselbe Gedanke vor wie I 31: *ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις*, oder X 15: *καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι* [4]. Immerhin ist bei der Mehrzahl der übliche technische Ausdruck angewandt.

---

[1] Reitzenstein, *Die hellenist. Mysterienrelig.* 113 ff., Norden, *Agnostos Theos* 95 ff. und passim. Auf sie, besonders jetzt auf Norden, sei auch für die allgemeinen Fragen verwiesen. Reitzenstein, der um das Aufrollen der Frage und die Problemstellung das größte Verdienst hat, denkt, wie mir scheint, auch hier zu viel an Ägyptisches. Dafür ist eine gelegentliche Äußerung von Cumont, *Die orient. Relig.* 110 wichtig: „Die ägyptischen Mysterien sind dem allgemeinen Ideenfortschritt gefolgt, ohne ihn ihrerseits zu leiten; sie sind mehr durch die Philosophie umgewandelt als sie diese inspiriert haben."

[2] So steht bei Philon *ὁρᾶν* für gewöhnlich statt *γιγνώσκειν*, *ἐπιστήμη* statt *γνῶσις*. Für letzteren Fall s. z. B. ebriet. 158: *τῇ ἀγνοίᾳ τὸ ἐναντίον ἡ ἐπιστήμη*, für ersteren migr. Abr. 165, praem. et poen. 27 (2 mal), Abr. 58, legat. ad Caium 1 p. 546 M. *ὁρατικός* für *γνωστικός* begegnet z. B. mutat. nom. 258.

[3] Anrich, *Das antike Mysterienwesen* 68.

[4] Stellen wie V 3, Stob. I 63, 2; 194, 11 zeigen den Gebrauch dieser Synonyma ganz deutlich. Dieses geistige Sehen paßt zu den *νοῦ ὀφθαλμοί*, von denen Hermes zuweilen (P. X 4. 5, XIII 17, IV 11, VII 1, Cyrill. c. Jul. I 549 C) spricht. Das Bild, das aus polit. VII 519 B. 533 B stammt, hat sicher auch Poseidonios verwandt; s. Cic. Tusc. I 45; Cumont, *Le mysticisme astral* 10, 1. Es ist auch bei Philon sehr häufig, s. Reitzenstein, *Die hellenist. Mysterienrelig.* 146.

Daß das Wort *γνῶσις* einen technischen Sinn hat, steht natürlich außer jedem Zweifel. Reitzenstein macht ganz recht darauf aufmerksam (hellenist. Mysterienrel. 39), daß ein Satz wie *τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσιν ἀποθεωθῆναι* auch dem Wortlaute nach von einem unbefangenen Griechen ebensowenig hätte verstanden werden können wie die Gegenüberstellung eines *λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* bei Paulus oder die seltsame Abstufung gottbegeisterter Rede bei ihm: *γλώσσαις λαλῶν ... ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ.*

Für gewöhnlich, wenn von *γνῶσις* absolut die Rede ist, wird an die *γνῶσις θεοῦ* gedacht [1]; bei der technischen Verwendung des Wortes ist der Genetiv fortgefallen. Der Sinn ist ganz klar bei der Verbindung des Wortes mit *εὐσέβεια* [2]. Vom Menschen wird gefordert *ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια* (P. VI 5), oder auch nur die Frömmigkeit allein, denn sie ist an sich schon *θεοῦ γνῶσις* (IX 4) und der *ἀγὼν εὐσεβείας* ist *τὸ γνῶναι τὸν θεόν* (X 19). Darum ist der *γνοῦς* auch *εὐσεβής* (X 9). Aus dem Gegensatz dazu wird besonders die technische Bedeutung klar, es heißt nämlich ebd.: *κακία δὲ ψυχῆς ἐστιν ἡ ἀγνωσία*, oder XI 21: *ἡ γὰρ τελεία κακία τὸ ἀγνοεῖν τὸ θεῖον* [3]. Mit Recht werden die beiden letzten Begriffe gleichgesetzt, denn es liegt ein Verstoß

[1] Daß XIII 8 neben ihr eine *γνῶσις χαρᾶς* steht, ist aus dem dort vorliegenden Zwang zu erklären, zehn verschiedene *δυνάμεις* aufzuzählen, Reitzenstein, *a. a. O.* 113.

[2] Stob. I 273, 7: *οὐδεμία γὰρ ἂν λέγοιτο δικαιότερον εὐσέβεια [ἢ] τοῦ νοῆσαι τὰ ὄντα καὶ χάριν τῷ ποιήσαντι ὑπὲρ τούτων ὁμολογῆσαι*, vgl. die hermetischen Worte bei Lact. inst. II 15, 6: *μία φυλακὴ εὐσέβεια. εὐσεβοῦς γὰρ ἀνθρώπου οὔτε δαίμων κακὸς οὔτε εἱμαρμένη κρατεῖ· θεὸς γὰρ ῥύεται τὸν εὐσεβῆ ἐκ παντὸς κακοῦ· τὸ γὰρ ἓν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἐστὶν ἀγαθὸν εὐσέβεια.* Ihre Wirkung ist genau die der Gnosis, s. darüber unten S. 382.

[3] Derselbe Begriff kommt noch VII 1 vor: *ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχήν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι.* Vgl. I 27, Stob. I 402, 27. Man bedenke auch, daß allein die *ἀσέβεια*, die nach dem Gesagten mit *ἄγνοια* und *κακία* identisch sein muß, von den Göttern bestraft wird. Vgl. noch Basil. unter Sexti sent. 208 Gild. Die Wertung der *ἄγνοια* oder *ἀγνωσία* ist immer die gleiche, so fast ständig in der LXX und auch bei Philon, z. B. ebriet. 154 ff.; sie ist schon stoisch, s. z. B. Kleanthes hymn. 17; Epikt. I 26, 6. Umgekehrt ist nach den Stoikern *εὐσέβεια ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας*, Stob. ecl. II 62, 2; vgl. dazu schon sap. Salom. 15, 3: *τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη.*

gegen das Gebot Gottes vor, der den Menschen zur Gnosis geschaffen (III 3) und sie ihm zur Pflicht gemacht hat, da ausdrücklich gesagt wird, daß Gott den Menschen kennt und auch von ihm erkannt sein will (X 15, I 31). Umgekehrt ist die *γνῶσις* natürlich *εὐσέβεια*. Für diese Formulierung bietet eine auffällige Parallele Cic. n. d. II 153: cognitio deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata exsistit par et similis deorum, was Seneca in die knappe Formel bringt: deum colit qui novit (ep. 95, 47). Für beide ist Poseidonios der Gewährsmann, an den wir also wieder nahe herankommen (Norden, *Agnostos Theos* 96). Freilich ist bei der hermetischen Formulierung, worauf Bousset, Theologische Literaturzeitung 1913, 196 aufmerksam macht, doch schon eine Verschiebung, eine Entwicklung eingetreten, da die *εὐσέβεια* der *γνῶσις* vorangeht oder mit ihr zusammengeht, nicht aber aus ihr entsteht. Woher das stammt, kann ich nicht entscheiden.

Den Sinn des Wortes *γνῶσις* als *γνῶσις θεοῦ* sieht man recht deutlich an dem Gebet zum Schluß des Asclepius [1], in dem Gott für das *φῶς τῆς γνώσεως*, das *ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ* gedankt wird, dafür, daß er, das *φῶς μόνῃ τῇ νοήσει αἰσθητόν*, den beiden Telesten sich ganz gezeigt, sie, während sie noch im Körper waren, *τῇ ἑαυτοῦ θέᾳ* vergottet und dadurch ihre *σωτηρία* [2] vollzogen hat. In diesem Gebet wird ferner trotz des *νοήσει αἰσθητόν* klar, daß die Gnosis, die durchaus als ein besonderes Geschenk, als eine Art *χάρισμα* erscheint, außerhalb der Tätigkeit des reinen Verstandes liegt, denn es werden ausdrücklich *νοῦς* und *λόγος*, die anderen Gottesgaben, von ihr getrennt. Sie erscheint auch mehr als ekstatisches Schauen denn als Wissen.

---

[1] das wir in griechischer Fassung im Pap. Mimaut haben, Reitzenstein, Arch. f. Religionsw. VII (1904) 393, s. *hellenist. Mysterienrelig.* 113 f.

[2] In Verbindung mit *γνῶσις* kennt Hermes *σωτηρία*, *σωτήριον*, *σώζεσθαι* als Ziel des Menschen noch P. VII 1 f., X 15, Ascl. 81, 8. *σώζειν* gebraucht schon Poseidonios, Wendland, Arch. f. Gesch. Phil. I (1888) 208.

2. Visionäres Erkennen Gottes, Ekstase.

Bevor wir nun weiter den Begriff der Gnosis verfolgen, müssen wir uns erst allgemein mit den Formen der Ekstase [1], der visionären Erkenntnis Gottes, der Wahrheit, des jenseitigen Lebens befassen. Zur Nachtzeit, wenn der Körper mit all seinen *αἰσθήσεις* sich der Ruhe hingibt, kann die Seele kraft ihrer göttlichen Natur für höhere Erkenntnis empfänglich sein. Schon in jenem merkwürdigen Zustande zwischen Wachen und Schlafen wird ihr dies Glück zuteil; mit ihm vergleicht der Prophet des Poimandres das Schauen, dessen er gewürdigt wurde [2]. Wer der Gnosis teilhaftig werden will, muß *κατακοιμίζεσθαι ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν* [3] (X 5), *ἡ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θέα* [4] *σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων.* Er ist auf das eine Ziel konzentriert, alle Empfindungen und Wahrnehmungen [5], alles Denken und Erkennen, alle Bewegung muß aufhören (ebd. u. 6). Mit rauschender Begeisterung wird der Zustand der Ekstase XI 20 ausgemalt [6].

---

[1] Für die Vereinigung von Mensch und Gott kennt der Hellenismus zwei Grundformen, die Erhebung des Menschen zu Gott nach der Loslösung der Seele vom Leibe, also die Ekstase, und das Herabsteigen Gottes in den Menschen (s. dazu Reitzenstein, *hellenist. Mysterienrelig.* 202 f.) Von beiden Vorstellungen bieten die hermetischen Schriften Zeugnisse, für die letztere etwa P. I 22 und IX 3.

[2] *ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα, κατασχεθεισῶν μοι τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων, καθάπερ οἱ ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ ἐκ κόπου σώματος.* Vgl. Xenophon Kyrop. I 1, 1: *ἔννοιά ποθ' ἡμῖν ἐγένετο ὅσαι κτλ.*

[3] *ὥσπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος, οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι, ἐντετυχήκασιν,* Hinweis auf eine verlorene Mysterienschrift, ähnlich P. XIII, in der zwei Götter vom Leibesleben zur seligen Schau entschlafen, Reitzenstein, *a. a. O.* 116.

[4] so Plasberg, überliefert, auch in MC, ist *θεία.*

[5] *γνῶσις δὲ αἰσθήσεως πολὺ διαφέρει· αἴσθησις μὲν γὰρ γίνεται τοῦ ἐπικρατοῦντος* (?), *γνῶσις δέ ἐστιν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ· πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ἀσώματος, ὀργάνῳ χρωμένη αὐτῷ τῷ νοΐ, ὁ δὲ νοῦς τῷ σώματι,* X 9.

[6] *ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι, τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν. συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας, αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν. μηδὲν ἀδύνατον ἐν σεαυτῷ. ὑποστησάμενος σεαυτὸν ἥγησαι ἀθάνατον καὶ πάντα δυνάμενον νοῆσαι, πᾶσαν μὲν τέχνην, πᾶσαν δὲ ἐπιστήμην, παντὸς ζῴου ἦθος. παντὸς δὲ ὕψους ὑψηλότερος γενοῦ καὶ παντὸς βάθους ταπεινότερος. πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν ποιητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρός, ὕδατος,*

Über Zeit und Raum ist der Mensch danach in der Ekstase erhaben, da seine Seele sich aus dem Körper herausgeschwungen und damit als *ὁμοία θεῷ* ihre göttliche Kraft wiederbekommen hat. Infolge dessen steht ihr selbstredend alle Erkenntnis frei. Interessant ist ferner noch zu erfahren, daß nach Jambl. myst. VIII 4 Schl. (Bericht hermetischer Lehre) die Ägypter *διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας* des Aufstiegs der Seele zur Gnosis und ihrer Wirkungen teilhaftig werden [1].

Anfang und Ausbreitung der Ekstase werden wir für das Griechentum bestimmt in den Mysterien zu suchen haben [2], ist sie doch schon sehr früh im dionysischen Kult zu finden. Schon bei Platon sind ihre Gedanken auch in die Philosophie gedrungen. Er war sich bewußt, daß das letzte Ziel seiner Philosophie, das Schauen des Ideenreiches, nicht durch begriffliches Denken zu erreichen sei, sondern nur durch enthusiastisch visionären Aufschwung des Geistes, durch unmittelbare Intuition. Diesen Zustand nennt er selbst in Anspielung auf die Mysterien ein *ἐνθουσιάζειν* und *κορυβαντιᾶν* [3]. Bekanntlich spricht er auch viel von der *μανία* oder *μανική*, mit der er die *μαντική* zusammenbringt [4]. Die *μαντεία* ist für ihn eine besondere Art der *μανία*, die im Schlafe vor sich geht [5]. Er hat ja auch das schon früher ausgebildete Motiv der *ψυχομαντεία* [6] verwandt, daß jemandes Seele sich vom Leibe trennt und in ihrer Freiheit besonderen Schauens teilhaftig wird,

---

ξηροῦ καὶ ὑγροῦ· καὶ ὁμοῦ πανταχῇ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι, ἐν τῇ γαστρὶ εἶναι, νέος, γέρων, τεθνηκέναι, τὰ μετὰ τὸν θάνατον· καὶ ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσας, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν.

[1] *μήτε ὕλην προσποιουμένους μήτε ἄλλο τι προσπαραλαμβάνοντας ἢ μόνον καιροῦ παρατήρησιν.* S. Harleß, *Das Buch von den Mysterien* 16f.; vgl. Arnob. II 13. 62.

[2] Über die Ekstase in den Mysterien s. im allgemeinen Rohde, *Psyche* [2] 315—319, in den orientalischen Kulten De Jong, *De Apuleio Isiac. myster. teste* 1900, 100; Cumont, *Die Mysterien des Mithra* 149f.

[3] Anrich, *a. a. O.* 63.

[4] z. B. Phaidr. 244. 265 A f.

[5] Tim. 71 D ff.

[6] Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt* 15. Namentlich die orphisch-pythagoreische Weisheit scheint in der visionären Form der Traumentrückung vorgetragen zu sein, Badstübner, *Beiträge* usw. 3; s. auch Lobeck, *Aglaophamus* 316.

so daß bei ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper der Mensch besondere Offenbarungen haben kann. Hier liegen die Ansätze zu den oben entwickelten Vorstellungen. Natürlich fehlt noch mancherlei, so vor allem das mystische Gepräge, die tiefe Religiosität, von der das Ganze durchdrungen ist.

Gegen Platon hat Poseidonios in dieser Frage bedeutende Fortschritte gemacht. Vor allem tritt nun auch die philosophische Begründung deutlicher hervor. Der menschliche Geist ist ein Teil der Gottheit und gleichen Wesens wie sie, er ist also von Natur in der Lage, das Walten der Gottheit zu erkennen und vorauszusagen. Im Wachen ist der Geist an die sinnlichen *αἰσθήσεις* gebunden; erst im Traume und in allen ekstatischen Zuständen ist die Seele wie nach dem Tode frei von allem Körperlichen; sie erkennt das, was ihr sonst des Leibes wegen verschlossen bleibt, schaut unmittelbar den Zusammenhang der Dinge. Die Vorbedingung aber für die Offenbarung ihrer eigenen, hohen Natur ist eben die Loslösung von den Organen des Körpers, die teils im Schlafe eintreten kann, teils aber auch, indem man in heiliger Begeisterung lebenden Leibes alles Sinnliche in sich ertötet. Ohne Augen, Ohren, Zunge erkennt sie genau wie die Götter das Wesen der Dinge. Sie kann das entweder unmittelbar aus eigener Kraft oder durch den Verkehr mit den sonst unsichtbaren Geistern des Luftraumes, oder es tritt schließlich der Geist mit der Gottheit selbst in Berührung. Letzteres ist offenbar der höchste Grad der Offenbarung, der hauptsächlich kurz vor der Auflösung eintritt. Jedenfalls finden wir bei Poseidonios ganz deutlich die Formen ekstatischen Schauens und Erkennens der Wahrheit wieder[1], die

---

[1] Cic. div. I 114: ergo et ii, quorum animi spretis corporibus incitati cernunt illa perfecto, quae vaticinantes pronuntiant, multisque rebus inflammantur tales animi, qui corporibus non inhaerent, ut ii, qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus invitantur (beachte den Zusammenhang mit dem alten Enthusiasmus); ebd. 129: ut enim deorum animi sine oculis, sine auribus, sine lingua sentiunt inter se, quid quisque sentiat, . . . sic animi hominum, cum aut somno soluti vacant corpore aut mente permoti per se ipsi liberi incitati moventur, cernunt ea, quae permixti cum corpore animi videre non possunt; 64: sed tribus modis censet (Posidonius) deorum adpulsu homines somniare, uno, quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero, quod plenus aër sit im-

wir oben in den hermetischen Schriften unterschieden, nur erscheinen sie uns immer noch mehr in philosophischem als in religiös-mystischem Gewande. Der Kern der Gedanken ist derselbe. Oder ist das nicht ganz hermetische Vorstellung, wenn die Seele, die eigentlich erst nach dem Tode des Körpers ihres seligen Loses teilhaftig wird, schon zur sedes et domus sua, d. i. zum Himmel, gelangen soll, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahat, wie es Somn. Scip. 29 heißt (vgl. div. I 53)? Man mag ferner beachten, daß die Einkleidung des Poimandres, die Vision, ihr genaues Vorbild schon in solchen Offenbarungsschriften wie dem mit Poseidonios eng zusammenhängenden Somnium Scipionis hat, die selbst wiederum teils an die Offenbarung des Er anknüpfen, teils pythagoreische Phantasien vom Seelenleben benützen und besonders an die berühmten Phantasmagorien des Herakleides Pontikos und anderer anschließen [1]. Scipio ist genau wie der Prophet des Poimandres von seinem Führer über diese Erde hinausgehoben; dort wird ihm beim Schauen die Belehrung und Erkenntnis zuteil; er steht so zur Erde, daß sein Ahne ihm sagen kann: homines sunt hac lege generati, qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo (d. i. der *κόσμος*) medium vides, quae terra dicitur [2]. Auch sonst findet sich dieselbe Vorstellung bei Hermes, so P. V 5 oder XI 6 f.,

---

mortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis adpareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur. Die Vorstellung, daß die Offenbarung, das ekstatische Schauen in einem Zustande zwischen Schlafen und Wachen kommt, den die *ὕπνῳ βεβαρημένοι ἐκ κόρου τροφῆς ἢ κόπου σώματος* haben — offenbar muß man doch an einen unruhigen, drückenden Schlaf denken —, scheint dem Poseidonios nicht behagt zu haben oder unbekannt gewesen zu sein. Cic. sagt nämlich divin. I 60, die Träume seien zuweilen falsch, zuweilen aber richtig: quae quidem multo plura evenirent, si ad quietem integri iremus; nunc onusti cibo et vino perturbata et confusa cernimus; vgl. ebd. 115. Für die hermetische Vorstellung s. Reitzenstein, *Poimandres* 12, 1; vgl. übrigens auch Harleß, *a. a. O.* 63.

[1] Badstübner, *a. a. O.* 3; Bousset, *Himmelsreise* 252 f. Die Vorstellung von der Himmelsreise ist ganz alt bei den Griechen. Es sei noch einmal auf Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt* aufmerksam gemacht.

[2] ebd. 11: videsne illam urbem . . . ? (ostendebat autem Karthaginem de excelso et pleno stellarum illustri et claro quodam loco); vgl. noch besonders Sen. cons. ad Marc. 18, 4. Die selige Schau vom Himmel auf die untenliegende Erde war schon vorgebildet in Eratosthenes' berühmtem Lehr-

wo der Nus, der Führer des Hermes, sagt: *θέασαι δὲ δι' ἐμοῦ τὸν κόσμον ὑποκείμενον τῇ σῇ ὄψει, τό τε κάλλος αὐτοῦ ἀκριβῶς κατανόησον . . . ἴδε καὶ τοὺς ὑποκειμένους ἑπτὰ κόσμους . . . σελήνην δὲ ἐκείνων πρόδρομον πάντων . . . τήν τε γῆν μέσην τοῦ παντὸς ὑποστάθμην τοῦ καλοῦ κόσμου ἱδρυμένην, τροφὸν καὶ τιθήνην τῶν ἐπιγείων κτλ.*

Das Verlangen nach einer enthusiastischen Berührung mit dem Göttlichen, die über das selbstbewußte Denken hinausgeht, wird seit Poseidonios immer dringlicher. Sie geht Hand in Hand mit dem Erlahmen der eigenen Denktätigkeit und dem Zunehmen der erdenklichsten religiösen Kulte und Mysterien, die dem gesteigerten religiösen Gefühl der Menge Befriedigung verschaffen müssen [1]. Der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus ist einer der Züge, welche die Neupythagoreer und die jüngeren Platoniker gemeinsam haben [2]. So nähert sich auch z. B. Plutarchos sehr stark der hermetischen Lehre von der Ekstase [3]. Noch viel mehr ist das bei Philon der Fall, auf den es sich vielleicht lohnt, einen kurzen Blick zu werfen.

Er bietet zunächst einen Abklatsch all der Gedanken des Poseidonios, die wir eben dargelegt haben; auf eine Wiedergabe im einzelnen können wir deshalb verzichten, zumal M. Apelt diese Frage in ihrer Dissertation S. 127 ff. untersucht hat. Es steht ja eigentlich im Widerspruch zu der erhabenen Transcendenz des Gottesbegriffes, die Philon sonst lehrt, daß man doch zur Erkenntnis und zum Schauen nicht nur der göttlichen Kräfte, sondern sogar Gottes selbst gelangen soll. Das Streben nach dieser Anschauung bedeutet für ihn den Weg zur vollendeten Glückseligkeit [4]. Auf zweierlei Weise, im tiefen Schlaf — das wird lang erklärt — und im Wachen kann der Mensch die beseligenden

---

gedicht Ἑρμῆς. Näheres b. Christ-Schmid, *Geschichte der griech. Literatur* II [5], 1, 195. Ganz bestimmt gehört dies aber dem Poseidonios an, s. darüber Norden, *Agnostos Theos* 26 f. 91. 104; dort sind auch die direkten, unleugbaren Übereinstimmungen mit hermetischen Gedanken aufgezeigt, s. auch 106.

[1] Für die Zeitströmung, die besonders stark nach Mysterien verlangte, s. Anrich, *a. a. O.* 37 f.

[2] Zeller III 2 [4], 271.

[3] s. die Darstellung der plutarchischen Ansicht bei Zeller ebd. 209 f.

[4] Wie das etwa vita contempl. 473 M, Abr. 58, spec. leg. I 36 zum Ausdruck kommt; vgl. auch decal. 73.

δείγματα σαφῆ ἀθανασίας bekommen[1]. Beide Male ist Voraussetzung und Grund, daß alle *αἰσθήσεις* zur Ruhe gekommen sind, daß somit nichts Körperliches die Seele bei ihrem kühnen Fluge zurückhalte, daß im Menschen Friede und Stille herrsche. Ja auch der menschliche *λογισμός* muß ganz untergehen, ehe das göttliche Licht sich ergießen kann[2]. In einer regelrechten Ekstase, einer *ἔνθεος μανία* (mut. nom. 39) tritt der ersehnte Zustand des Schauens ein. Philon weiß sie des öfteren in ganz anschaulicher Weise zu schildern[3]. Es mag zu wissen genügen, daß bei ihm die ekstatische Einigung mit Gott, in deren Auffassung und Schilderung er schon kaum dem Plotinos nachsteht[4] und im wesentlichen die Höhe hermetischer Beschreibung erreicht hat, über das vernünftige Denken, erst recht natürlich über die sinnliche Wahrnehmung hinausgerückt ist. Zu beachten ist ferner der große Einfluß der Mysterien auf Philon, der sich in seinen Bildern und Vorstellungen zeigt[5].

3. Wiedergeburt, Apotheose.

Indes erschöpft das, was wir bislang von der Ekstase berichtet haben, die Sache noch längst nicht. Gewiß, der Mensch will zur Anschauung Gottes, zur Erkenntnis aller Dinge gelangen,

---

[1] migr. Abr. 190, somn. I 43.

[2] spec. leg. I 219; vgl. 298, fr. p. 667 M. Das ganze I. Buch de somniis hat die Offenbarung im Traume zum Thema. opif. m. 81, quis rer. div. 257. 263f.

[3] Indes können wir unmöglich auf alle einschlägigen Stellen eingehen, man sehe nur migr. Abr. 191f., das sich zu lesen wirklich lohnt, sonst etwa noch vita contempl. p. 473 M, quis rer. div. 68ff., leg. all. III 44, opif. m. 71, gigant. 61, quaest. in Genes. IV 90 p. 315 A u. a. m.

[4] s. dafür Zeller III 2, 665ff., bes. 671ff.

[5] z. B. Cherub. 48: *ταῦτα, ὦ μύσται κεκαρθαμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσητε . . . ἐὰν δέ τινι τῶν τετελεσμένων ἐντυγχάνητε κτλ.* Vgl. leg. all III 219: *ἀναπετάσαντες οὖν ὦτα, ὦ μύσται, παραδέξασθε τελετὰς ἱερωτάτας*, Cherub. 42: *τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας κτλ.*, sacr. Abr. 60: (*ψυχὴ*) *τῶν τελείων μύστις γενομένη τελετῶν μηδενὶ προχείρως ἐκλαλῇ τὰ μυστήρια, ταμιευομένη δὲ αὐτὰ καὶ ἐχεμυθοῦσα ἐν ἀπορρήτῳ φυλάττῃ κτλ.*, somn. II 78 spricht Philon von dem *τῶν ἐνυπνίων μύστης ὁμοῦ καὶ μυσταγωγός*. Ähnliche Stellen lassen sich leicht häufen. Für Philons Mysterienvorstellungen, für seinen Zusammenhang mit der Mystik und der ekstatischen Frömmigkeit, der schon in seiner Sprache deutlich zum Ausdruck kommt, s. noch allgemein Bousset, *Religion des Judentums* [2] 516ff.

doch ist der Hauptzweck, der *παλιγγενεσία* gewürdigt zu werden, schon jetzt die Himmelfahrt zu machen und eins zu sein mit Gott, selbst Gott zu werden. Das Wunderbare ist nämlich, daß der Mensch noch im Leibe vergottet werden kann. So heißt es im Schlußgebet des Asclepius (81, 8) nach der Fassung des Pap. Mimaut (Reitzenstein, Arch. f. Religionsw. VII (1904) 396 unten): *χαίρομεν ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρομεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ.* Es erinnert das gleich an P. X 6: „Es ist möglich, daß die Seele noch im Körper des Menschen, wenn sie die Schönheit des Guten schaut, vergottet wird“ [1]. Der XIII. Dialog des Poimandres gibt uns vor allem über diese Vergottung, diese *παλιγγενεσία* Aufschluß. Von Gott hängt es ab, ob der Mensch dieser Gnade teilhaftig wird: *τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ' ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται* (2). Die Folge davon ist, daß der *λόγος τῆς παλιγγενεσίας* geheim gehalten werden muß, wie das des öfteren ausdrücklich gefordert wird [2]. Ganz mystisch beginnt der Bericht [3]: *ὁρῶν ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον θέαν γεγενημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ καὶ ἐμαυτὸν ἐξελήλυθα εἰς ἀθάνατον σῶμα, καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῷ. τὸ πρᾶγμα τοῦτο οὐ διδάσκεται οὐδὲ τῷ πλαστῷ τούτῳ στοιχείῳ, δι' οὗ ἔστιν ἰδεῖν*

---

[1] vgl. X 9: *ὁ γὰρ γνοὺς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος.* Für dieses Ziel der *γνῶσις* s. Anrich, *a. a. O.* 131. — Nach P. I 26 gelangen die Menschen nach dem Tode oberhalb der *ὀγδοάς* zu den *δυνάμεις, καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι.* Daraus geht hervor, daß die eigentliche Vollendung nicht schon durch den Besitz der *γνῶσις*, sondern erst mit der wirklichen Trennung vom Leibe im Tode erreicht wird. Reitzenstein macht mit Recht für das der Mysteriensprache entlehnte Wort *τέλος* auf die platonische Mysterienschilderung im Symposion 210 A. E aufmerksam. 211 B ist besonders interessant: *ὅταν δή τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιὼν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους.* Das ist eine offenbare Entsprechung: die *γνῶσις* entspricht dem *ἄρχεσθαι καθορᾶν*, beiden ist das *τέλος* gegenübergestellt. — Über *τέλος* in orphischer Terminologie s. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien* 51, 3; vgl. auch etwa Philon leg. all. III 45 Schl.

[2] z. B. 13 und noch ganz zum Schluß: *τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγειλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν*, ähnlich Ascl. 72, 2.

[3] Ich gebe den § 3 nach W. Krolls Verbesserungen, welche die Reitzenstein-Keilschen Textänderungen zum Teil umstoßen.

καὶ διὸ ἠμέληταί[1] *μοι τὸ πρῶτον σύνθετον εἶδος. οὐκέτι κέχρωσμαι καὶ ἁφὴν ἔχω καὶ μέτρον, ἀλλότριος δὲ τούτων εἰμὶ νῦν. ὁρᾷς με, ὦ τέκνον, ⟨νοῦ⟩ ὀφθαλμοῖς, οὐχὶ δὲ κατανοεῖς ἀτενίζων σώματι καὶ ὁράσει· οὐκ ὀφθαλμοῖς τούτοις θεωροῦμαι νῦν, ὦ τέκνον.* Der *γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας* ist *ὁ τοῦ θεοῦ παῖς, ἄνθρωπος εἷς, θελήματι θεοῦ.* Von dem, der die *γένεσις ἐν θεῷ* erkennen will, wird gefordert: *ἐπίσπασαι εἰς ἑαυτὸν καὶ ἐλεύσεται, θέλησον καὶ γίνεται, κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος· κάθαραι σεαυτὸν ἀπὸ τῶν ἀλόγων τῆς ὕλης τιμωριῶν.* Letzteres sind die mit den zwölf Tierkreiszeichen zusammenhängenden *τιμωρίαι*, von denen wir schon früher sprachen, die einzeln von den zehn *δυνάμεις* Gottes vertrieben werden, so daß der *ἐλεηθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ* — nur der kann es — durch Gottes *δυνάμεις* gereinigt wird[2] *εἰς συνάρθρωσιν τοῦ Λόγου.* Das ist der *τρόπος τῆς παλιγγενεσίας*: *τῆς δεκάδος παραγινομένης, ἣ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύναι, συνετέθη ⟨ἡ⟩ νοερὰ γένεσις καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει. ὅστις οὖν ἔτυχε κατὰ τὸ ἔλεος τῆς κατὰ θεὸν γενέσεως, τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπὼν ἑαυτὸν γνωρίζει.* Nach diesen Worten des Vaters verkündet der Sohn: *ἀκλινὴς γενόμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὦ πάτερ, φαντάζομαι, οὐχ ὁράσει ὀφθαλμῶν, ἀλλὰ τῇ διὰ δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ· ἐν οὐρανῷ εἰμι, ἐν γῇ, ἐν ὕδατι, ἐν ἀέρι· ἐν ζῴοις εἰμί, ἐν φυτοῖς· ἐν γαστρί, πρὸ γαστρός, μετὰ γαστέρα, πανταχοῦ*[3]. Die Folge der Wiedergeburt zeigt sich darin, daß der Mensch nicht mehr mit dem *σῶμα τὸ τριχῇ διαστατόν* wahrnimmt, sondern mit einheitlichem Körper; es ist die *ἐξάπλωσις* oder *ἅπλωσις* eingetreten, die uns bei Philon, gelegentlich auch bei Plotinos begegnet[4] (ebd. 14): *τὸ αἰσθητὸν τῆς φύσεως σῶμα πόρρωθέν ἐστι τῆς οὐσιώδους γενέσεως· τὸ μὲν γάρ ἐστι διαλυτόν, τὸ δὲ ἀδιάλυτον, καὶ τὸ μὲν θνητόν, τὸ δὲ ἀθάνατον.* Die Vergottung des Menschen ist vollzogen, er ist *θεὸς καὶ τοῦ ἑνὸς παῖς.*

---

[1] mit der Abweisung des *διαμεμέλισται* von Keil fallen auch die folgenschweren Konsequenzen, die Reitzenstein, *Poimandres* 368 aus dem Worte zieht.

[2] Reinheit und Unsterblichkeit sind nach echt griechischer Weise komplementäre Größen. Die Reinigung schließt zugleich eine Vergottung in sich und ist der Weg dazu. Anrich, *a. a. O.* 58 f. 93.

[3] Dies pantheistische Gefühl, über Zeit und Raum erhaben zu sein, hat seine Parallele in P. XI 20. [4] z. B. leg. all. III 44; Zeller, III 2⁴ 671.

Zum Schluß erfahren wir noch, daß das vorletzte Ziel der Seele beim Aufstieg die ὀγδοάς ist, darüber befinden sich die jubelnden δυνάμεις. Das stellt natürlich gleich die Verbindung zum ersten Dialog her [1], wo das Leben der Seele nach dem Tode geschildert wird. Die παλιγγενεσία ist also ganz deutlich als Antizipierung all dessen, was die Seele nach dem Tode erleben wird, aufgefaßt (vgl. übrigens auch P. IV 8).

Die eschatologische Vorstellung und die mystisch-ekstatische Lehre sind in Inhalt und Schilderung eng miteinander verbunden [2], und das nicht nur hier bei Hermes, sondern es pflegt allgemein die Himmelfahrt der Seele in diese beiden Gedankenreihen zu zerfallen [3]. Man sieht sogleich, daß auch hier wieder der Nachahmungsgedanke fruchtbar gewesen ist. Die Lehre vom Aufsteigen der Seele bei lebendigem Leibe zur Vergottung, zur Transfiguration [4], ist vor allen Mysterienreligionen gerade in den Mithrasmysterien zu Hause. Das zeigt allein schon Dieterichs Mithrasliturgie, wenn sie

---

[1] Durch die ὀγδοάς ist direkter gnostischer Einfluß sichergestellt. Es finden sich auch sonst noch Anklänge an den ersten Traktat, besonders in dem Hymnus am Schluß, der die Krone der ganzen Offenbarung ist, in dem Morgen- und Abendgebet. Über den ganzen Dialog XIII hat Reitzenstein im VII. Kapitel seines Poimandres, S. 214 ff., in aller Ausführlichkeit gehandelt. Ob aber das pantheistische Gefühl des Wiedergeborenen, wie der Leib Gottes überall und zu allen Zeiten zu sein, ägyptisch sein muß, kann ich natürlich nicht sagen. Vielleicht hat in hellenistischer Zeit die Osirisreligion wirklich etwas Ähnliches entwickelt, s. Weber, *Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus*, Groningen 1912, 18. In der altägyptischen Religion ist jedenfalls dieser Gedanke wie überhaupt die vergeistigte Hingabe an die Gottheit, das Aufgehen in ihr, nicht nachzuweisen, Weber, ebd. 36.

[2] Man mag daran denken, daß Seneca das Leben der Seele nach dem Tode und das Streben des Menschen, dieses selige Leben hier auf Erden schon zu erreichen, in ganz gleicher Weise schildert; vgl. Badstübner, *a. a. O.* 12. Es liegt der Nachahmungsgedanke zugrunde, den auch Poseidonios kannte, daß das Leben hier auf Erden als Vorbereitung des seligen Lebens in Äthershöhen anzusehen sei. — In der „Himmelfahrt des Jesaia“ geht die ekstatische Himmelfahrt genau wie die eschatologische stufenweise vor sich.

[3] Bousset, *Himmelsreise* 136.

[4] Ein wohl von Poseidonios übernommenes Bild aus der Mysteriensprache verwendet Sen. ep. 6, 1: intellego, Lucili, non emendari me tantum sed transfigurari. nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod mutandum sit . . . hoc ipsum argumentum est in melius translati animi . . . cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei. Reitzenstein, *hellenist Mysterienrelig.* 135, verweist außerdem noch auf Paul. II Kor. 3, 18, Rom. 12, 2.

auch kein offizielles Dokument der Mithrasreligion ist [1]. Jedenfalls haben wir, wenn irgendwo, so für die Vorstellung der Wiedergeburt [2] weitgehendsten Einfluß der Mysterien vorauszusetzen, die den Grundgedanken vertreten, daß durch die Initiation der Myste zu einem übermenschlichen Leben wiedergeboren und den Unsterblichen gleich wird. Die Wiedergeburt muß also selbstverständlich mit dem Tode des früheren Lebens zusammen gehen. So erklärt sich die Anknüpfung an die eschatologischen Vorstellungen. Der Gedanke der Wiedergeburt läßt sich allgemein bei rohen wie kultivierten Völkern nachweisen [3], und findet sich auch besonders im Isis-,[4] Attis-, Dionysos- und christlichen Kult. Für uns ist er zuerst in der Orphik zu greifen [5]. Sehr lehrreich ist für unseren Traktat der große *ἀπαθανατισμός* des Pariser Zauberpapyrus, in dem der Myste *ἐν ἐκστάσει* (737), *οὐκ ἐν ἑαυτῷ*

[1] Das Mysterium der Dieterichschen Mithrasliturgie ist „das sakramentale Abbild der Himmelfahrt der Seele, der Erlangung der Unsterblichkeit, die der Mithrasgläubige mit dem wirklichen Ende seines Leibeslebens zu erlangen hofft". Dieterich 83. S. auch Bousset, Götting. G. A. 1905, 708, R E VII 2, 1522.

[2] Die Definition der *παλιγγενεσία* lautet bei Philon quaest. in Exod. II 46: sursum autem vocatio prophetae secunda est nativitas priore melior: illa enim commixta per carnem etiam corruptibiles habebat parentes; ista vero incommixta simplexque anima principalis, mutata a genita ad ingenitam, cuius non est mater, sed pater solus, qui etiam universorum.

[3] Frazer, *The golden bough*[3], London 1911, II 113. 247 ff., vgl. auch 365 ff.

[4] Bei der Erwähnung des Isiskultes mag auf die Ähnlichkeit des besprochenen Traktates mit dem Isismysterium des Apuleius aufmerksam gemacht sein, was auch Reitzenstein, *Poimandres* 215 schon bemerkt. Eine Wiedergeburt ist Ziel und Wirkung des Mysteriums (XI 21) Der Myste kann nicht nach eigenem Gutdünken und Verlangen eingeweiht werden, er ist von dem *ἔλεος* und der deutlichen Willenserklärung der Göttin abhängig (21. 22); er bedarf auch eines Vermittlers, eines *γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας*, den er nach gebräuchlicher Vorstellung (s. z. B. Bousset, RE VII 2, 1538) seinen Vater nennt. Der Mensch glaubt bei der Wiedergeburt in seiner Ekstase die Schwelle des Todes zu überschreiten und die Götter der Unterwelt und des Himmels von Angesicht zu Angesicht zu sehen (23). De Jong, in dem oben S. 356, 2 zitierten Werke neigt im allgemeinen zu der Ansicht, es handele sich um eine bloß ekstatische Vision, doch war sie jedenfalls durch eine dramatische Aufführung veranlaßt (Cumont, *orient. Relig.* 275). Wir können also hier deutlich die Umwandlung des kultischen Mysteriums in das von jeder Kulthandlung losgelöste, rein theologisch abstrakte Buchmysterium beobachten.

[5] Rohde, *Psyche*[2] 428, 2. S. besonders für dies Thema die Ausführungen Dieterichs, *Mithrasliturgie* 157 ff., dazu auch Reitzenstein, Arch f. Religionsw. VII (1904) 406 ff.; Bousset, *Religion des Judentums*[2] 590. 342.

ὤν (726) über Sterne und Sonne sich zur Gottheit erhebt und das vorwegnimmt, was die Seele nach dem Tode erlebt (57; 516).

Den *ἀπαθανατισμὸς τῆς ψυχῆς* zu erreichen, ist natürlich das Ziel aller Theurgen[1]. Auch der XIII. Traktat nimmt sich ganz theurgisch aus. Wir erinnern ferner an die Erreichung der Himmelfahrt durch theurgische Operationen, die laut Jambl. myst. VIII 4 Schl. nach hermetischer Lehre möglich ist. Wir stehen in der Entwicklung der Philosophie zur Magie; bei den Neuplatonikern ist bekanntlich der Höhepunkt darin erreicht[2].

τοῦτο τὸ γένος οὐ διδάσκεται, ἀλλ᾽ ὅταν θέλῃ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται (XIII 2). Kein geschaffenes Wesen kann aus sich etwas von Gott wissen, er selbst muß sich uns in seiner Güte offenbaren, wenn wir ihn schauen wollen. Ohne seinen *ἔλεος*, wie es des öfteren heißt, ist es nicht möglich. Diese Gedanken, die auch eine Grundlehre der Gnosis ausmachen[3], begegnen uns verschiedentlich, so in den oracula chaldaica (W. Kroll 59) bei Diog. L. VII 151, Max. Tyr. VIII 7, Plut. gen. Socr. 593 D und anderen[4], ganz besonders häufig und auffallend aber bei Philon, so wenn er praem. et poen. 39 sagt: *γνήσιον δὲ ἵμερον καὶ πόθον ἰδὼν ὁ πατὴρ καὶ σωτὴρ ἠλέησεν*[5] *καὶ κράτος δοὺς τῇ τῆς ὄψεως προσβολῇ τῆς ἑαυτοῦ θέας οὐκ ἐφθόνησε κτλ.*[6].

Auf der anderen Seite muß aber auch noch einmal betont werden, daß Gott die Menschen zur Erkenntnis verpflichtet

---

[1] Lobeck, *Aglaophamus* 105.

[2] Anrich, *a. a. O.* 72 f.; s. z. B. Jambl. myst. I 12.

[3] Liechtenhan, *Offenbarung im Gnostizismus* 84. 102.

[4] vgl. noch Sap. Sal. 8, 21; Jes. Sir. 39, 6: Wenn der Herr der Allmächtige es will, so wird er (der Weise) mit dem Geiste der Einsicht erfüllt; Hermas sim. V 4, 2: Du sollst nach nichts fragen, denn nur wenn dir eine Offenbarung zuteil werden soll, wird sie dir zuteil.

[5] Der *ἔλεος τοῦ γένους ἡμῶν* als Motiv in ähnlichem Zusammenhange noch somn. I 147.

[6] oder Abr. 80: *καὶ γὰρ ἦν ἀδύνατον καταλαβεῖν τινα δι᾽ αὑτοῦ τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸν καὶ ἐπιδείξαντος,* oder schließlich leg. all. I 38 mit einer Art Begründung: *ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὡς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις.* Diese Stellen lassen sich mit leichter Mühe vermehren. Genannt seien noch etwa praem. et poen. 44: *παρ᾽ αὐτοῦ μόνου μετακληθείς,* migr. Abr. 46. S. übrigens noch Paul. Kol. 1, 26 f.

und sich also auch in jedem Falle zu erkennen gibt: *οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι* (X 15), *γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις* (I 31). Für das ganze Verhältnis von Gott und Mensch werden wir wieder auf Poseidonios verwiesen. Auf ihn geht die berühmte Stelle vom Menschen, der Gott sucht, Manil. IV 915 ff. zurück: atque adeo faciem caeli non invidet orbi Ipse deus voltusque suos corpusque recludit Semper volvendo seque ipsum inculcat et offert, Ut bene cognosci possit doceatque videntes. Natürlich war er nicht der einzige, der solche Gedanken vertrat. Schlagende Parallelen bietet das Neue Testament, so Paul. Galat. 4, 9: *νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ,* und ev. Joh. 10, 15: *γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα.* Diese Parallelen hat Norden, *Agnostos Theos* 287, außer durch paulinische Stellen besonders durch eine Ode Salomos (Nr. 7 Vers 12 ff.) vermehrt, wodurch sich herausstellt, daß es sich um einen festen hellenistischen Typus handelt. Das wird noch deutlicher durch eine lexikalische Untersuchung des Terminus für diese Offenbarung Gottes, der Worte *παραδιδόναι* und *παραλαμβάνειν,* die auch bei Hermes vorkommen (z. B. P. I 32), und eines besonderen Modus der Offenbarung, der des Vaters auf den Sohn[1], der für Hermes ja ganz charakteristisch ist.

Wie sehr man hier mit festen Typen rechnen muß, mag eine Einzelheit zeigen. Im Schlußgebet des Poimandres, das das Motto führt: *ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις,* gründet der Prophet, dem Gott, der Vater, *παρέδωκε τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν,* die Möglichkeit, Gnosis zu vermitteln auf seine und seiner Mitmenschen Gotteskindschaft[2] (vgl. XIII 4). Als Parallele dazu weist Norden *a. a. O.* 111 auf das auch sonst für die Geschichte der Gnosis äußerst wichtige Logion Matth. 11, 27 hin: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.*

Wenn ferner Hermes strenge Geheimhaltung der Offenbarung verlangt, so ist der Zusammenhang mit den Mysterien

---

[1] Dazu vgl. noch Reitzenstein, *hellenist. Mysterienrelig.* 105 f.; s. auch oben S. 364, 4.

[2] Für die Gotteskindschaft, deren sich besonders der Gnostiker rühmt, s. etwa Norden, *a. a. O.* 193, 1 f.

ganz deutlich. Überhaupt wird die Gnosis selbst allgemein als ein Geheimnis empfunden, als ein *λόγος ἀπόρρητος καὶ μυστικός* (Hippol. philos. V 7 p. 142), den man durch Mitteilung nicht profanieren darf [1]. Die ordnungsgemäße Mitteilung wird, wie es bei Hermes und sonst immer hervortritt, zur Einweihung, mit der zugleich die Versetzung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens gegeben ist.

4. Sternenmystizismus.

Im Zusammenhang mit diesen Gedanken muß noch eine andere Form der Ekstase betrachtet werden, der Sternenmystizismus, dem wir ab und zu schon begegneten. Stob. I 194, 11 ist die Sternenkunde dargelegt worden; die Sterne sind bis zu den geringsten aufgezählt. Dann heißt es: *ὁ ταῦτα μὴ ἀγνοήσας ἀκριβῶς δύναται νοῆσαι τὸν θεόν, εἰ δὲ καὶ τολμήσαντα δεῖ εἰπεῖν, καὶ αὐτόπτης γενόμενος θεάσασθαι καὶ θεασάμενος μακάριος γενέσθαι . . . ἀλλ' ἀδύνατον, τὸν ἐν σώματι τούτον εὐτυχῆσαι. δεῖ δὲ προγυμνάζειν αὐτοῦ τινα τὴν ψυχὴν ἐνθάδε, ἵνα ἐκεῖ γενομένη, ὅπου αὐτὴν ἔξεστιν θεάσασθαι, ὁδοῦ μὴ σφαλῇ.* Jedenfalls, wird nochmals betont, gelangt, wer seinen Körper liebt, nicht zur Anschauung des Unkörperlichen, des Schönen und Guten. Außerdem ist also die Erlangung der Gnosis und damit der Glückseligkeit an die Betrachtung und Kenntnis der Gestirne geknüpft, ein Gedanke, der aus teleologischer Weltauffassung heraus schon P. V 3 begegnet; so wird denn auch ähnlich wie im Somnium Scipionis [2] mit warmer Begeisterung dem verzückten Mysten eine Schau auf die schöne Erde und die Lichtwelt, die in wunderbarer Ordnung kreisenden Planeten, vermittelt. Die Spuren einer solchen Schau finden sich auch XII 21. Die Verbindung des eigentlichen Sternenmystizismus mit der *γνῶσις* zeigt Stob. I 273. Es ist die Rede von der *εὐσέβεια,* die vornehmlich in dem *νοῆσαι τὰ ὄντα,* also der Gnosis (vgl. P. VI 5,

---

[1] s. etwa Epiphan. haer. 24, 5; Eiren. I 19; 2. Buch Jeû p. 55f., Schmidt, Texte und Unters. VIII (1892) 194f. 326f. u. ö.; Anrich, *a. a. O.* 82. 60ff. 68ff. S. auch Bousset, R E VII 2, 1521.

[2] Die überraschend nahen Beziehungen der beiden Schriften zueinander, die bis auf wörtliche Berührung gehen, hat jetzt Norden, *a. a. O.* 106 dargelegt. Wir kommen unmittelbar an Poseidonios heran. Vgl. noch Norden, 26f. 91. 104; s. auch Sen. cons. ad Marc. 18, 4.

X 4, X 19), und der *εὐχαριστία* besteht. Nachdem dann das Verhältnis zur Philosophie erörtert ist, heißt es weiter: wenn die im Körper weilende Seele zur Ergreifung des Guten und Schönen sich aufschwinge, dann werde sie von gewaltiger Liebe gefangen und vergesse alles Schlechte, *μαθοῦσα ἑαυτῆς τὸν προπάτορα. τοῦτο εὐσεβείας ἔστω τέλος, ἐφ᾽ ὃ ἀφικνούμενος καὶ καλῶς βιώσῃ καὶ εὐδαιμόνως τεθνήξῃ τῆς ψυχῆς σου μὴ ἀγνοούσης ποῦ αὐτὴν δεῖ ἀναπτῆναι. αὕτη γὰρ μόνη ἐστίν, ὦ τέκνον, ἡ πρὸς ἀλήθειαν ὁδός . . . σεμνὴ αὕτη ὁδὸς καὶ λεία, χαλεπὴ δὲ ψυχῇ ὁδεῦσαι ἐν σώματι οὔσῃ κτλ.*

Es ist das ja gerade ein besonderer Vorzug des Menschen, daß er mit seinem göttlichen Geiste den Himmel beschauen und durchforschen kann (Ascl. 40, 24). Den Zusammenhang des Menschen mit den Gestirnen lehrt deutlich Ascl. 46, 3: unde efficitur, ut quoniam est ipsius una conpago, parte, qua ex anima et sensu, spiritu atque ratione divinus est, velut ex elementis superioribus inscendere posse videatur in caelum, parte vero mundana, quae constat ex igne, aqua et aere, mortalis resistat in terra. Das hat der Mensch, wie wir schon früher hörten, sogar vor den Göttern voraus, daß er, obwohl er sich auf der Erde befindet, doch den Himmel durchforschen, durch die Kraft seiner Ekstase zu ihm aufsteigen kann (P. X 25)[1].

Schon seit alter Zeit, seit Platon und Aristoteles, besonders aber seit Poseidonios, war man gewöhnt, aus der wunderbaren Ordnung, welche die Betrachtung des Himmels ergab, auf eine ordnende Gottheit, eine souveräne Vorsehung zu schließen[2]. Früher haben wir gesehen, daß das auch bei Hermes der Fall ist. Die Bewunderung mußte natürlich leicht zur Anbetung führen, zumal bei der außerordentlichen Wirkung, welche der gestirnte Himmel auf das Gefühlsleben empfänglicher Menschen

---

[1] Diese Stelle setzt Cumont, *Le mysticisme astral*, Brüssel 1909, 27, 1 zu Seneca ep. 92, 30 in Beziehung. Die Ähnlichkeit ist frappant. Es kann nur eine Quelle in Betracht kommen, und die ist wieder Poseidonios.

[2] Die Belege brauche ich nicht mehr zu geben. Es sei nur verwiesen auf Capelle, Neue Jahrb. XV (1905) 534 f.; Cumont, *a. a. O.* 11. Die lesenswerte Studie Cumonts liegt den folgenden Ausführungen zugrunde. Zu dem üblichen Stellenmaterial sei nur noch hinzugefügt Philon spec. leg. I 34, III 187 ff., plant. 22, gigant. 62 ff.; vgl. auch quod det. pot. 84 f.

ausübt. Wie herrlich muß allein schon die selige Schau oben unter den Gestirnen sein, wenn man in einem Augenblicke die ganze Welt übersehen kann und dort oben überhaupt vollendeten Schauens und Wissens teilhaftig wird[1]. Dazu kommt noch ein Neues. Für die Anhänger der Astrolatrie wie für die Stoiker ist die Seele ein Teil, der von den kosmischen Feuern weggenommen ist; ihre Heimat ist droben in Äthershöhen; dort wird sie ein seliges Leben führen. So vermag sich der verschwommene Begriff der Sympathie zu einem Gefühl der Verwandtschaft der menschlichen Seele mit den anbetungswürdigen göttlichen Gestirnen umzuwandeln. Ascl. c. 9 oder 6 p. 40, 25 sehen wir es ja ganz deutlich: cetera omnia, quibus se necessarium esse caelesti dispositione cognoscit (homo), nexu secum caritatis adstringit, suspicit caelum. Manilius will dasselbe mit den bekannten Versen ausdrücken (II 115):

> Quis caelum possit nisi caeli munere nosse
> et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?

Diese Idee, die sich auch im Somn. Scip. findet[2], gehört dem Gedankenkreise des Poseidonios an, ist aber auch schon älter als er, denn schon Hipparchos hatte angenommen, cognationem cum homine siderum, animasque nostras partem esse caeli[3]. Sie ist letzten Endes chaldäisch. Das zeigt deutlich Philons Auseinandersetzung mit den *Χαλδαῖοι*[4]. Letztere hatten auch sicher schon die Lehre, daß die Seele in der Ekstase den Körper verlasse[5]. Jedenfalls wird der Grundgedanke des Sternenmystizismus seine Heimat in Babyloniens Tempeln haben. Da die Seele dort oben in ihrer Heimat ein seliges Leben erwartet, hat Poseidonios die Aufforderung gestellt, doch schon dies Leben als Vorstufe und Vorbereitung jenes seligen in Äthershöhen

---

[1] P. V 5, s. oben S. 38, dazu vgl. noch Badstübner, *a. a. O.* 8 f.

[2] 15; vgl. Macrobius Somn. Scip. I 14, 16: hominem animi societatem cum caelo et sideribus habere communem; Firm. Mat. math. I 5, 10.

[3] Plin. h. n. II 95. Cumont, *Die orient. Relig.* 316 A 42.

[4] migr. Abr. 184: *τί, φησίν, ὦ θαυμάσιοι, τοσοῦτον αἰφνίδιον ἀρθέντες ἀπὸ γῆς εἰς ὕψος ἐπινήχεσθε καὶ τὸν ἀέρα ὑπερκύψαντες αἰθεροβατεῖτε, ὡς ἡλίου κινήσεις καὶ σελήνης περιόδους καὶ τῶν ἄλλων ἀστέρων τὰς ἐμμελεῖς καὶ ἀοιδίμους ἀκριβοῦν χορείας; ταῦτα γὰρ μείζονα ἢ κατὰ τὰς ὑμετέρας ἐστὶν ἐπινοίας ἅτε εὐδαιμονεστέρας καὶ θειοτέρας μοίρας λαχόντα* (vgl. somn. I 53 f.).

[5] s. z. B. Bousset, *Religion des Judentums* [2] 590.

aufzufassen, schon jetzt sich zu mühen, jene Seligkeit durch möglichste Trennung von Leib und Seele zu ersehnen und vorwegzunehmen [1]. In Verfolgung all dieser Gedanken wird die Betrachtung des Himmels zur Kommunion. Eine göttliche Liebe, ein himmlischer Ruf treibt den Menschen, die Sterne zu betrachten. Im Sternengefunkel der Nacht ergreift ihn eine Ekstase, der Geist erhebt sich im Enthusiasmus über den Nebel unserer Atmosphäre zum seligen Chor der Gestirne, an deren Unsterblichkeit er teilnimmt. So wird der Mensch noch vor dem Tode der Göttlichkeit und der Vereinigung mit Gott teilhaftig [2]. Wie sehr die Gedanken des großen Mystikers gezündet haben, zeigt ihre stete Wiederholung in all den Werken, die von poseidonischer Theologie beeinflußt sind. Besonders kommt wieder Philon in Betracht [3]. Auch Cicero kommt gelegentlich (z. B. Somn. Scip. 14, Tuscul. I 43 ff.) auf diese

---

[1] Badstübner, *a. a. O.* 10.

[2] Cumont, *Le mysticisme astral* 12 f.

[3] für den schon einige Stellen Cohn in seiner Ausgabe von de opificio mundi p. 24 gesammelt hat, z. B. opif. m. 70 f.: *καὶ πάλιν πτηνὸς ἀρθεὶς καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὰ τούτου παθήματα κατασκεψάμενος ἀνωτέρω φέρεται πρὸς αἰθέρα καὶ τὰς οὐρανοῦ περιόδους πλανήτων τε καὶ ἀπλανῶν χορείαις συμπεριποληθεὶς κατὰ τοὺς μουσικῆς τελείας νόμους, ἑπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι, πᾶσαν τὴν αἰσθητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, ἐνταῦθα ἐφίεται τῆς νοητῆς· καὶ ὧν εἶδεν ἐνταῦθα αἰσθητῶν ἐν ἐκείνῃ τὰ παραδείγματα καὶ τὰς ἰδέας θεασάμενος, ὑπερβάλλοντα κάλλη, μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ, ἑτέρου γεμισθεὶς ἱμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφ᾽ οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἁψῖδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ᾽ αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα κτλ.* Ebd. 77: *ἡ θεωρία τῶν κατ᾽ οὐρανόν, ἀφ᾽ ἧς πληχθεὶς ὁ νοῦς ἔρωτα καὶ πόθον ἴσχε τῆς τούτων ἐπιστήμης, ὅθεν τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ᾽ οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται.* Das klingt ja alles direkt an hermetische Gedanken an. Solche und ähnliche Stellen finden sich bei Philon in Menge, z. B. leg. all. III 84, spec. leg. III 1 f., quod det. pot. 27, praem. et poen. 36, opif. m. 144, vgl. auch 54. Als Beispiel für die poseidonische Gnosis sehe man Tusc. I 44 f., darin etwa: natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas veri videndi, et orae ipsae locorum illorum, quo pervenerimus, quo faciliorem nobis cognitionem rerum caelestium, eo maiorem cognoscendi cupiditatem dabunt. haec enim pulchritudo etiam in terris ‚patriam' illam et ‚avitam', ut ait Theophrastus, philosophiam cognitionis cupiditate incensam excitavit. praecipue vero fruentur ea, qui tum etiam, cum has terras incolentes circumfusi erant caligine, tamen acie mentis dispicere cupiebant.

Frage zu sprechen. Freilich formt er die Gedanken etwas um, da er zu rationalistisch ist, um die Vereinigung der menschlichen Vernunft mit den Astralgottheiten anzunehmen; oder es sind, wenn er es tut, unbestimmte Fiktionen wie in platonischen Mythen. Seneca ist darin viel bejahender [1]. Von den Stoikern ist dann diese Lehre weitervererbt worden. Die Astronomen der Kaiserzeit bieten viele Beispiele, so Manilius, der oft erzählt, er habe sich kraft seiner Verwandtschaft mit den himmlischen Feuern zu den Sternen aufgeschwungen [2]. Ergiebig ist auch Vettius Valens, der u. a. IX 8 (346, 16) sagt: *ἄνθρωποι διεξιχνεύοντες τὸν οὐράνιον κύκλον καὶ τὰς τῶν ἀστέρων κινήσεις . . . ἐκ ταύτης τῆς προγνώσεως ἀθανασίας δόξαιεν ἂν μετειληφέναι καὶ πρὸ καιροῦ τοῖς θεοῖς προσομιλεῖν* [3]. Dieselben Vorstellungen lassen sich dann stets weiter verfolgen über Ptolemaios [4], Firmicus Maternus, Julianus bis zu Martianus Capella hin. Die Ekstase im Sternenmystizismus ist genau wie die der Gnosis. Wer durch die Unendlichkeit des Raumes fliegt, verachtet diese enge Erde, die Güter der Welt und die Vergnügen der Menge [5]. Die Loslösung von aller Liebe zum Fleische, von allem Irdischen, die Aufrechterhaltung reiner Sitten wird gefordert [6]. Der Sternendienst ist nicht für die große Menge, er ist gleichsam ein exklusives Priestertum. So kann es Ascl. 44, 26 heißen: aliqui ergo ipsique paucissimi pura mente praediti sortiti sunt caeli suspiciendi venerabilem curam. In der Ekstase des Sternenmystizismus verläßt der Geist das Gefängnis

---

[1] z. B. consol. ad Helv. 8, 4 ff.; nat. quaest. I praef. 7—11, oder in jener schönen Stelle cons. ad Marciam 18, 2 ff.; Badstübner, *a. a. O.* passim.

[2] z. B. I 13, II 115 ff. 136 ff., IV 390. 920, V 8.

[3] s. noch VI prooem. 241, 13. 17; 242, 15. 29; vgl. W. Kroll, R. E. VIII 2, 816. Vett. Valens geht letzten Endes auf Poseidonios zurück.

[4] Von ihm ist ein Epigramm in der Anthol. Pal. IX 577 überliefert:

οἶδ᾽ ὅτι θνητὸς ἔφυν καὶ ἐφάμερος, ἀλλ᾽ ὅταν ἄστρων
ἰχνεύω πυκινὰς ἀμφιδρόμους ἕλικας,
οὐκέτ᾽ ἐπιψαύω γαίης ἀλλὰ παρ᾽ αὐτῷ
Ζηνὶ διοτρεφέος πίμπλαμαι ἀμβροσίης.

Vgl. dazu Boll, *Studien über Claud. Ptolem.* 74.

[5] Senec. nat. quaest. I praef. 7 ff. cons. Helv. 9, 1; Cic. Somn. Scip. 20, Tusc. I 45; *π. κόσμου* 391 b 1. Der Gedanke geht sicher auf Poseidonios zurück.

[6] Sen. nat. quaest. ebd., ep. 92, 30, cons. Helv. 9, 2; Cic. Tusc. I 44; Firm. Mat. math. VIII praef.; Kleomed. p. 158, 9 Z. Letzte Quelle ist auch hier wieder Poseidonios. S. dazu Boll, *a. a. O.* 134.

des Fleisches, schwingt sich, seiner göttlichen Verwandtschaft bewußt, unter die ewigen Sterne auf (Sen. nat. quaest. I praef. 12); mit dem Leibe dagegen bleibt der Mensch auf der Erde zurück, aus der er gebildet ist, *οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται*, um mit Hermes zu sprechen (X 25). Auch das gehört, wie sich deutlich zeigen läßt, dem Poseidonios an[1].

5. Weitere Zerlegung des Begriffes *γνῶσις*: Selbsterkenntnis.

Doch kehren wir endlich zur Betrachtung des Begriffes *γνῶσις* zurück. Wir hatten vom Sinn und Gebrauch des Wortes gesprochen und hatten gesehen, daß es in der technischen Bedeutung sich für gewöhnlich um die *γνῶσις θεοῦ* handelt. Davon scheint allerdings der eigentliche Poimandres eine Ausnahme zu machen. Es heißt da I 18: *καὶ ἀναγνωρισάτω ⟨ὁ⟩ ἔννους ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα*[2] *καὶ πάντα τὰ ὄντα*, dann weiter 19: *καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα κτλ.* 21: *ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν (θεὸν) χωρεῖ* und *ἐὰν οὖν μάθῃς ἑαυτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις.*

Reitzenstein macht *hellenist. Mysterienrel.* 118 als Parallele auf die Lehre der Naassener aufmerksam, von der Hippolytos p. 162, 54 berichte: *ἀρχὴ γὰρ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις.* Er betont schon mit Recht, daß es sich bei dieser Teilung nicht um eine neue Vorstellung, sondern nur um eine Zerlegung des Begriffes handle. In der Tat haben wir es bei der *γνῶσις ἀνθρώπου* nur mit einem Nebenzweige der Gnosis zu tun; sie ist die Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen Mensch und Gott, während die *γνῶσις θεοῦ* die Erkenntnis des Göttlichen absolut ist. Als die Seele in den Körper hinabsteigen mußte, ist sie

---

[1] Philon spec. leg. II 45: *τὰ μὲν σώματα κάτω πρὸς χέρσον ἱδρύμενοι, τὰς δὲ ψυχὰς ὑποπτέρους κατασκευάζοντες, ὅπως αἰθεροβατοῦντες τὰς ἐκεῖ δυνάμεις περιαθρῶσιν*; vgl. ebd. I 37; *περὶ κόσμου* c. 1; Senec. consol. ad Helv. 8, 6; Firm. Mat. math. VIII praef. Cumont, *Le mysticisme astral* 23.

[2] Zu ergänzen ist wohl *σώματος*. Der Ausdruck ist jedenfalls sehr merkwürdig. Vielleicht ist auch wohl an den verblendeten *ἔρως* der Urmächte, des Gottes und der Materie gedacht, der die Knechtung des göttlichen Geistes verursacht hat.

der λήϑη anheimgefallen (P. X 15), und deswegen ist es nun ihre Pflicht, ihr Wesen, ἑαυτὸν ὄντα ἀϑάνατον[1] (I 18), zu erkennen, zu erforschen, wozu und von wem sie geworden ist (ἐπὶ τί γέγονας; ἐπὶ τί γεγόνασι καὶ ὑπὸ τίνος P. IV 4)[2]. Sie soll das Bewußtsein ihres höheren Ursprungs wiederbekommen, dann ist alles gut. Man denkt dabei an die ganz gleiche Lehre der Pistis Sophia, nach welcher den Menschengeist von seinem Urquell, dem Abgrund aller Dinge, nur der Mangel an Bewußtsein dieser seiner ursprünglichen Einheit mit ihm trennt. Er ist eben durch die Weltherrscher in das materielle Dasein gebannt, kennt sich selbst nur erst als Wesen dieser materiellen Welt und findet höchstens eine schwache Ahnung der höheren Abstammung und darum nur eine matte Sehnsucht und Fähigkeit in sich vor, der Macht des materiellen Prinzips zu widerstehen. Mit dem Augenblick des Bewußtseins über sich selbst und sein Wesen und die Einheit mit Gott hört aber auch jede Kluft zwischen Mensch und Gott auf[3]. Man muß sich vorstellen, daß nach echt antiker Auffassung das Wissen zugleich als der Heilsweg aufgefaßt ist. In der Erkenntnis von Ursprung und Wesen des Menschen ist zugleich die Rettung begriffen. Die γνῶσις hat durchaus praktischen Zweck, sie ist γνῶσις σωτηρίας[4]. Der gleiche Gedanke begegnet recht oft in

---

[1] Äußerlich bekommt der Mensch die Erinnerung an den früheren Zustand, damit die Gotteserkenntnis und gleichzeitig die Vereinigung mit Gott, durch das Trinken von Ambrosia, wie es Horos von Isis bekommt (Stob. I 385, 13; s. dazu Diod. I 25, 6; Reitzenstein, Arch. f. Religionsw. VII (1904) 402, vielleicht ist zu vgl. die Verknüpfung des κυκεών von Eleusis mit der Demeter, Dieterich, *Mithrasliturgie* 170), wie es bildlich P. I 29 für die mit der wahren Lehre Begnadeten gebraucht wird. Es wirkt jedenfalls außer der von Kallimachos u. a. her uns geläufigen Anschauung vom Offenbarungstrank aus heiliger Quelle die orphische Vorstellung vom Trinken aus der Mnemosynequelle ein (durch dieses Trinken wird der Lethetrank nichtig gemacht (s. oben S. 341). Daß nach einem Tranke die Ekstase eintritt und eine Offenbarung gegeben wird, ist ein bekanntes Motiv; vgl. z. B. IV Esra 14, 37ff. Man wird für den Poimandres wenigstens auch an den kultischen, sakramentalen Unsterblichkeitstrank denken müssen, der uns aus den antiken Mysterien, besonders den eleusinischen, und aus dem Mithraskult geläufig ist. Für diese Vorstellung vom ἀμβρόσιον ὕδωρ s. Dieterich, *Nekyia* 90ff., *Mithrasliturgie* 170ff. [2] Aus der Rede des zur Taufe im Geiste auffordernden Heroldes, welche die γνῶσις der angegebenen Dinge bewirken soll.

[3] Köstlin, Theolog. Jahrb. XIII (1854) 179.

[4] Anrich, *a. a. O.* 80; zu der Auffassung der Gnosis als des Wissens

gnostischen Schriften, so bei Clem. exc. Theod. 78: *ἐστὶ δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν καὶ τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις.* In letzterer Stelle haben wir eine deutliche Parallele zu P. IV (s. oben S. 373), wo ebenfalls die Taufe in Beziehung gesetzt ist zu einer Gnosis ähnlicher Dinge [1]. Hie und da mag vielleicht auch bei der Selbsterkenntnis ganz realistisch an die Himmelsreise gedacht sein in der Annahme, daß der Mensch, der sich bewußt geworden sei, aus der oberen Welt zu stammen, dank dieses Wissens bei seiner Auffahrt allen Archonten überlegen sei und sich von ihnen nicht schrecken lasse. So sagt in dem gnostischen Philippusevangelium die Seele zum Archon (Epiph. haeres. 26, 13, Dind. II p. 54): ich habe mich selbst erkannt . . . und ich weiß, wer du bist, denn ich stamme von oben [2].

Interessant ist, daß diese Selbsterkenntnis schon bei Philon ganz deutlich gepredigt wird, u. zw. für gewöhnlich im Gegensatz zu dem Bestreben, Gott durch gelehrte Forschung, vor allem durch Astrologie zu erkennen. Letzteres gibt, meint er, nur einen *εἰκὼς λόγος* (spec leg. I 39); den rechten Weg gibt er in der Aufforderung Gottes an Moses (44) an: *γνῶθι δὴ σαυτὸν καὶ μὴ συνεκφέρου ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις, μηδέ σε τῶν ἀνεφίκτων ἔρως αἱρέτω καὶ μετεωριζέτω.* Mit der Selbsterkenntnis kommt die Erkenntnis Gottes von selbst [3], gleichzeitig schlägt die Selbsterkenntnis aber auch sofort den Heilsweg ein [4].

---

um jene geheimnisvollen Mittel, durch die man sich mit der Gottheit vereinen kann, s. Bousset, *Gnosis* 277.

[1] Es handelt sich bei Clemens um die Lehre aus der Schule des Valentinos. Diese auffällige Parallele, die ich mir schon längst notiert hatte, ist jetzt auch von Norden, *Agnostos Theos* 102 herangezogen worden. Außer der oben angeführten Stelle sei noch erwähnt ein Zitat aus der schon früher genannten, von Cumont, *La cosmogonie manichienne* herausgegebenen und besprochenen manichäischen Kosmogonie: Jesus befreit den von den Mächten der Finsternis gefangen gehaltenen Adam. ‚Da prüfte sich Adam und wußte, wer er war‘ (S. 47 bei Cumont).

[2] Dieser Deutung der Gnosis möchte Anz, Texte und Unters. XV (1897) 22 allgemeine Gültigkeit beilegen, jedoch sicher mit Unrecht.

[3] somn. I 53—60, fuga et inv. 46, migr. Abr. 184 ff.

[4] migr. Abr. 13: *ἐπειδὰν γοῦν ὁ νοῦς ἄρξηται γνωρίζειν ἑαυτὸν καὶ τοῖς*

Neuerdings ist Norden in seinem oft genannten Buche (102ff.) tief in die Geschichte dieser sonderbaren katechismusartigen Fragen *ἐπὶ τί γέγονας καὶ ὑπὸ τίνος, τίνες ἐσμέν, ποῦ σπεύδομεν* u. dgl. eingedrungen. Eine Betrachtung der vielen Testimonia, die er noch aufgetrieben hat, zeigt, daß wir wieder auf Poseidonios rekurrieren können, der für die Propagierung gesorgt haben wird. Die Fragen selbst sind älter als er und finden sich schon bei Pindaros, der sie aus den orphischen Mysterien hat. Bei der langen Geschichte dieser Formeln machen wir die Entdeckung, daß althellenischer Mysterienglaube von Philosophie und Religion ausgedeutet ist und sich halbphilosophische Umdeutung hat gefallen lassen müssen, die es ganz verdeckt hatte, daß von den alten Gedanken bis zu den Formeln gnostischer Mysterien ein Verbindungsgraben geht. Diese methodisch interessante Partie des Buches ist besonders lesenswert[1].

6. Bildliche Bezeichnungen: Licht, Wachen, Nüchternheit, Weg oder dessen Ziel.

Ein beliebtes Bild für die *γνῶσις* ist das Licht; so begegnet häufig die Wendung *τὸ τῆς γνώσεως φῶς* (z. B. Ascl. 81, 1), und die Wirkung der *γνῶσις* wird nicht nur in unseren Schriften[2], sondern auch sonst, bei Paulus (II Kor. 4, 6) und anderen mit *φωτίζειν* bezeichnet[3]. Es ist ja auch leicht verständlich, daß es

---

νοητοῖς ἐνομιλεῖν θεωρήμασιν, ἅπαν τὸ κλινόμενον τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ αἰσθητὸν εἶδος ἀπώσεται. . . . συνοικεῖν γὰρ ἀμήχανον τὸν ἀσωμάτων καὶ ἀφθάρτων ἔρωτι κατεσχημένον τῷ πρὸς τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ ῥέποντι, vgl. ebd. 8. 137.

[1] Die Gnosis, wie sie sich uns so dargestellt hat, geht also folgendermaßen vor sich: erst stellt der Mensch seine Fragen und forscht, dann findet er die Lösung. Es lassen sich also zwei Teile, das *ζητεῖν* und *εὑρεῖν*, unterscheiden, wie es auch in der *Κόρη κόσμου* Stob. I 386, 15 geschieht (s. oben S. 144); vgl. Hermes bei Zosimos b. Reitzenstein, *Poimandres* 103, Z. 18. Auch das gehört in größerem Zusammenhang, s. Norden, *a. a. O.* 14. 16, 2.

[2] z. B. XIII 18: *γνῶσις ἁγία, φωτισθεὶς ὑπὸ σοῦ, διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς ὑμνῶν, χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ.* Zu der Apostrophierung der *γνῶσις* vgl. Dieterich, *Abraxas* 148.

[3] s. Anrich, *a. a. O.* 125f. Sehr gern gebraucht Philon den Vergleich mit dem Licht, bes. somn. I von 72 ab. Eine interessante Stelle ist u. a. 84; s. auch migr. Abr. 39f., quod det. pot. 118.

bei der mystischen Erkenntnis der Gottheit, der Versenkung in sie, die als *ζωὴ καὶ φῶς* charakterisiert wird, auch im Menschen licht werden muß. So fleht denn Hermes P. XIII 19: *τὸ πᾶν ἐν ἡμῖν σῷζε, ζωή, φώτιζε, φῶς, πνεῦμα* (Reitzenstein: *πνευμάτιζε*), *θεέ*. Das *φωτίζειν* wird dann schließlich auch auf die Tätigkeit dessen übertragen, der die Offenbarung, die Gnosis, den Menschen vermittelt; darum bittet der Prophet P. I 32: *ἐνδυνάμωσόν με καὶ πλήρωσόν με τῆς χάριτος ταύτης, ⟨ἵνα⟩ φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους*[1].

Wir haben früher schon davon gesprochen, daß wie die *εὐσέβεια* sich in der *γνῶσις* äußert, so die *ἀγνωσία* als *κακία* bezeichnet wird. Merkwürdig ist, daß zugleich mit dem Begriff der *ἀγνωσία* der des Schlafes und noch öfter der der Trunkenheit, und umgekehrt mit dem der *γνῶσις* der des Wachens und der Nüchternheit verbunden wird. Bekannt ist die Anrede des Propheten an die Ungeweihten I 27: *ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ*[2] *ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνῳ ἀλόγῳ* — (29) *καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος*. Damit ist zusammenzuhalten VII 1[3]: *ποῖ φέρεσθε, ὦ ἄν-*

[1] Für den weiten Gebrauch von *φῶς* s. Reitzenstein, *hellenist. Mysterienrel.* 106. 119f, Norden, *a. a. O.* 298f. 395f. Für die sakramentale Bedeutung von *φωτισμός* in der Gnosis s. Brandt, *Die mandäische Religion* 170f.

[2] Damit ist natürlich, wie sich auch gleich noch zeigen wird, der Schlaf der Seele gemeint. Es ist gut, wenn der Körper und mit ihm alles Sinnliche, das die Seele herunterzieht und bedrängt, schläft; denn dann ist die Seele frei.

[3] Überhaupt nimmt sich der VII. Traktat wie eine Ausführung der kurzen Bußpredigt des Poimandres aus, die zur *νῆψις* und *μετάνοια* (28) auffordert. Nordens schönes Buch hat jetzt auch die literarische Gattung der Bußpredigt aufgeklärt. Die hermetische Paränese hat in Gedanken, Ton und Anlage Entsprechungen schon bei Empedokles. Auch die alten Mysterien werden Ähnliches gehabt haben. Die Tradition hat sich durch die Jahrhunderte bewahrt. Später kam fremder Einfluß, z. B. von der prophetischen Religion des Judentums hinzu (130ff.). Die Aufforderung an den Adepten am Schluß der Offenbarung, die Bußpredigt zu halten, was auch geschieht, ist ganz traditionell. Norden verweist dafür 199, 3 auf or. Sibyll. I 129, wo Gott Noë befiehlt: *κήρυξον μετάνοιαν, ὅπως σωθῶσιν ἅπαντες*, worauf Noë *λόγων ἐξήρχετο τοίων· ἄνδρες ἀπληστόκοροι . . . νήψατε*. Dazu vgl. man P. I 26: *καθοδηγὸς γίνῃ . . . ὅπως τὸ γένος . . . σωθῇ*, darauf der Prophet: *ἤργμαι κηρύσσειν . . . ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδω-*

θρωποι μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον οἶνον ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στῆτε νήψαντες, ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς. Die Menschen sollen sich zu den Toren der Gnosis führen lassen, *ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἷς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὁραθῆναι θέλοντα.* So kann auch der Prophet I 30 von seiner Ekstase sagen: es wurde der Schlaf des Körpers zur Nüchternheit der Seele und das Schließen der Augen zum wahren Sehen.

Der hermetische Gedanke vom Schlaf der Menschen wird ganz treffend illustriert durch eine gleiche Vorstellung Philons, der quaest. in Genes. IV 2 p. 243 A behauptet, vielen schlechten Seelen sei es immer verwehrt, Gott zu schauen, weil sie in tiefem Schlafe liegen und sich nie aufraffen und erwachen können zur Erkenntnis der Natur und der in ihr wirkenden Ideen; die Augen des Weisen dagegen seien sine somno vigilantes. So ergibt sich denn auch die Forderung quaest. in Exod. II 82 p. 524 A: animae speculationem sine somno servare oporteat et vigilem esse ad videndas

---

κότες —, *νήψατε . . . μετανοήσατε.* Auch die Hauptidee der Bekehrungsrede, daß die *σωτῆρες* auf Grund der von Gott empfangenen (*παραλαμβάνειν παραδιδόναι* und umgekehrt) und durch sie an die Unvernünftigen, die Unmündigen tradierten *γνῶσις* Belehrung erteilen wollen, kehrt überall „bei den Propheten und Pseudopropheten im hellenistischen und orientalischen Lager" wieder (305). Auch der *χειραγωγὸς ὁ ὁδηγήσων ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας* von P. VII 2 gehört in diese Literaturgattung (297). Daß allen Menschen die wahre *γνῶσις θεοῦ* fehlt, sie alle in *ἄγνοια* (P. I 28) leben, daß es aber höchste Zeit zur *μετάνοια* (ebd.) ist, ist ein Grundmotiv christlicher und heidnischer Missionspredigt. So lassen sich auch leicht die hermetischen Predigten in Verbindung bringen etwa mit der Areopagrede Pauli, den Oden Salomos, dem Kerygma Petri, der Predigt des Barnabas (6f. 10). Speziell das *μετανοήσατε* des Poimandres ist in die hermetische Predigt aus orientalischen, besonders jüdischen Vorstellungskreisen eingedrungen. Der Begriff ist, wie sich deutlich zeigt, durchaus unhellenisch (134ff., dazu vgl. jetzt Jaeger, Gött. gel. Anz. 1913, 590f.). Wie nah die Berührungen sind, zeigt die Gegenüberstellung von Mark. 6, 12: *ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν* und P. I 27: *ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος . . . μετανοήσατε.* Die Beispiele für die Verwendung des Begriffs der *μετάνοια* und für die Ermahnung zur Buße sind außerordentlich zahlreich. Man braucht nur etwa die Johannesapokalypse, den 2. Clemensbrief oder den Hirt des Hermas (der Hirt ist ja selbst der *ἄγγελος τῆς μετανοίας*) aufzuschlagen, um das zu erkennen. Vgl. dazu noch Bousset, *Religion des Judentums* [2] 446.

species incorporeas. Vom *ὕπνος τῶν φαύλων* ist ziemlich oft bei ihm die Rede[1]; für den ganzen Ton der hermetischen Predigt sehe man noch somn. I 165 ein: *ψυχαὶ δ' ὅσαι θείων ἐρώτων ἐγεύσασθε, καθάπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διαναστᾶσαι καὶ τὴν ἀχλὺν ἀποσκεδάσασαι πρὸς τὴν περίβλεπτον θέαν ἐπείχθητε μεθ-έμεναι τὸν βραδὺν καὶ μελλητὴν ὄκνον, ἵν' ὅσα θεάματα καὶ ἀκούσματα τῆς ὑμετέρας ἕνεκα ὠφελείας ὁ ἀγωνοθέτης εὐτρέπισε κατανοήσητε.* Natürlich ist auch diese Vorstellung vom Schlafe typisch. Sie kehrt z. B. in dem Fragment des Neupythagoreers Demophilos wieder (Mull. I 497, 2): *ἄγρυπνος ἔσο κατὰ νοῦν· συγγενὴς γὰρ τοῦ ἀληθινοῦ θανάτου ὁ περὶ τοῦτον ὕπνος.* Die Verbindung der Trunkenheit mit der *ἀγνωσία* findet eine schlagende Parallele bei Paul. I Kor. 15, 34: *ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν*[2]. Überhaupt ist das Bild sehr gebräuchlich. So begegnet II Tim. 2, 26 die Aufforderung: *καὶ ἀνανήψωσιν.* In dem bekannten Logion von Behnesa sagt Jesus von seinen Wahrnehmungen in dieser Welt des Fleisches: „ich fand alle trunken, und niemand fand ich durstend unter ihnen . . ., denn sie sind blind in ihrem Herzen und sehen nicht.“ Bekannt ist der Ausspruch über die Erdbewohner im Gesicht von der großen Hure der Johannesapokalypse, daß sie trunken waren vom Weine ihrer Hurerei (17, 2; vgl. 6). „Laßt uns nüchtern sein zum guten Werke,“ mahnt der zweite Clemensbrief 13, 1. Die Sibyllinen verwenden die Bilder von Trunkenheit und Nüchternheit öfter[3], auch die oracula chaldaica mahnen eindringlich zur *νῆψις* in bildlichem Sinne[4]. Deutliche

[1] z. B. somn. II 162, Abr. 70.

[2] Ähnliche Vorstellungen finden sich im A. T., z. B. Js. 28, 1: *οἱ μεθύοντες ἄνευ οἴνου*; 51, 17: *ἐξεγείρου, ἀνάστηθι Ἱερουσαλὴμ . . . τὸ ποτήριον γὰρ τῆς πτώσεως . . . ἐξέπιες κτλ.* ebd. 21: *μεθύουσα οὐκ ἀπὸ οἴνου*, Jer. 13, 13: *λέγει κύριος· Ἰδοὺ ἐγὼ πληρῶ τοὺς κατοικοῦντας τὴν γῆν ταύτην καὶ τοὺς βασιλεῖς . . . καὶ τοὺς ἱερεῖς . . . καὶ πάντας τοὺς κατοικοῦντας ἐν Ἱερουσαλὴμ μεθύσματι.* Am deutlichsten ist die Aufforderung des Propheten Joël 1, 5: *ἐκνήψατε οἱ μεθύοντες ἐξ οἴνου αὐτῶν καὶ κλαύσατε· θρηνήσατε πάντες οἱ πίνοντες οἶνον εἰς μέθην, ὅτι ἐξήρθη ἐκ στόματος ὑμῶν εὐφροσύνη καὶ χαρά.* Allerdings soll das von wirklicher Trunkenheit verstanden sein.

[3] I 154. 360 (kurz darauf 371 begegnet auch das Bild vom Schlafe), fr. 3: *οὐ θέλετ' ἐκνῆψαι καὶ σώφρονα πρὸς νόον ἐλθεῖν καὶ γνῶναι βασιλέα θεόν·*

[4] W. Kroll, *or. chald.* 15.

Parallelen finden sich ferner wieder bei Philon. Die nahe Entsprechung zu dem hermetischen Bilde zeigen z. B. die aus einem großen Satzgefüge gerissenen Worte ebriet. 95: *ὑπ' οἴνου φλεγόμενον ἄληκτον καὶ ἀνεπίσχετον μέθην τοῦ βίου παντὸς καταμεθύοντα καὶ παροινοῦντα διὰ τὸ τοῦ τῆς ἀφροσύνης πόματος ἀκράτου.* Der Unwissende, Blinde ist *μεθύων,* der Sehende *νήφων* (somn. II 101 f.). Die *νῆψις ψυχῆς* besteht in der *παιδεία,* die *μέθη* dagegen in der *ἀπαιδευσία* (ebriet. 140 ff.); nicht nur das, sondern wie die *μέθη* beim Körper sich in der *ἀναισθησία* zeigt, so bei der Seele in der *ἄγνοια* (ebd. 154). Sie bildet denn auch den *ὕστατος ὅρος* für die Seele und ist die *αἰτία παραφροσύνης* (ebd. 15), während die *νῆψις* zum Guten hinleitet: *ὅσων δημιουργὸς κακῶν ἡ μέθη, τοσούτων ἔμπαλιν ἀγαθῶν τὸ νηφάλιον* (ebd. 2). Der Vergleich mit diesen beiden Zuständen gehört zu den beliebtesten, die ich überhaupt bei Philon kenne. Auf Schritt und Tritt begegnet er, das ganze Buch de ebrietate behandelt dieses Thema [1].

Das Bild von der Trunkenheit begegnet bei den Griechen sehr früh und scheint immer bei ihnen bekannt gewesen zu sein. Schon Empedokles ermahnt zum *νηστεῦσαι τῆς κακότητος* (fr. 144), und noch Macrobius berichtet Somn. I 12, 7 ff. von Platons Worten im Phaidon: animam in corpus trahi nova ebrietate trepidantem; volens novum potum materialis abluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur. Mit dem Rausch ist die Vergessenheit gekommen; und erst dann erkennen wir die Wahrheit, wenn wir ea recognoscimus, quae naturaliter noveramus, priusquam materialis influxio in corpus venientes animas ebriaret. So meinte denn Platon in der Tat auch, daß die Seele, wenn sie

[1] Aus ebriet. greife ich nur noch heraus 27. 125 f. 128 ff. 138. 148. 151 f. 153. Sonst vergleiche man noch somn. II 160. 192. 200. 292, leg. all. I 84, III 82, Mos. II 162, spec. leg. III 126, omnis prob. lib. 2 p. 447 M. Eine interessante Untersuchung über *μέθη* und *νῆψις* findet sich am Schluß von de plant., etwa von 147 ab (s. auch schon vorher z. B. 101). Philon will da nachweisen (149), *ὅτι ὁ σοφὸς μεθυσθήσεται* und *ὅτι οὐ μεθυσθήσεται.* Eine Fortsetzung dieser Gedanken wird in dem gleich folgenden Buche de ebriet. gegeben und zwar nach anderem Gesichtspunkte, wie der Anfang von ebriet. angibt: *τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης ὡς οἷόν τε ἦν ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ, νυνὶ δὲ ἐπισκεψώμεθα τίνα τῷ πάντα μεγάλῳ καὶ σοφῷ νομοθέτῃ περὶ αὐτῆς δοκεῖ.*

sich an den Körper mit seinen Begierden und Leidenschaften und Irrungen angeglichen hat, hin- und hergezerrt wird *ὥσπερ μεθύουσα*; behält sie aber die Zügel, dann ist die rechte *φρόνησις* da (79 Cf. vgl. damit etwa 66 B ff.). Möglich, daß wir es mit alten Mysterienvorstellungen zu tun haben; jedenfalls wollen die hermetischen Schriften im Grunde nichts anderes sagen, wenn sie die *ἀγνωσία*, in der die Seele von dem Materiellen, dem Leibe niedergehalten wird, mit der Trunkenheit, die *γνῶσις* aber, in der die Seele sich von allen Banden der Materie freimacht, mit der Nüchternheit vergleichen. Also auch hier kann man wieder sehen, wie die Wurzeln bis tief ins Hellenentum hinabziehen.

Mit Mysterienvorstellungen und wohl auch mit dem Sternenmystizismus mag es zusammenhängen, wenn die *γνῶσις* gern als Weg aufgefaßt wird, so z. B. P. VI 5: *μία γάρ ἐστιν εἰς αὐτὸ* (dem Schauen des *καλὸν καὶ ἀγαθόν*) *ἀποφέρουσα ὁδός, ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια*, und X 15: *τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. αὕτη εἰς τὸν Ὄλυμπόν ἐστιν ἀνάβασις*. Auf einen Zusammenhang mit dem Sternenmystizismus weist vielleicht, obwohl direkt von einer *γνῶσις* im Leben nicht die Rede ist, Stob. I 194, 16, wo von der Anschauung Gottes gesprochen wird: *ἀλλ' ἀδύνατον, ὦ τέκνον, τὸν ἐν σώματι τούτου εὐτυχῆσαι. δεῖ δὲ προγυμνάζειν αὐτοῦ τινα τὴν ψυχὴν ἐνθάδε, ἵνα ἐκεῖ γενομένη, ὅπου αὐτὴν ἔξεστιν θεάσασθαι, ὁδοῦ μὴ σφαλῇ κτλ.*, und ferner 273, 25 in ähnlichem Zusammenhange: *τοῦτο εὐσεβείας ἔστω τέλος, ἐφ' ὃ ἀφικνούμενος καὶ καλῶς βιώσῃ καὶ εὐδαιμόνως τεθνήξῃ τῆς ψυχῆς σου μὴ ἀγνοούσης ποῦ αὐτὴν δεῖ ἀναπτῆναι.* Die beiden letzten Fälle lassen es vielleicht annehmbar erscheinen, daß unter Gnosis auch wohl die Kenntnis des Weges zu Gott, der Äonen, die zu durchwandern sind, und der dazu befähigenden Sakramente verstanden werden kann, wie Anz in seinem schon öfter genannten Werke (Texte und Unters. XV (1897) glaubt. Das ist aber von der Gnosis, die selbst als Weg gedacht wird, verschieden. Ferner kennen die hermetischen Schriften noch die andere Version, daß die Gnosis als räumlich gefaßtes Reich gedacht ist, in das man, wie uns aus den Visionen bekannt ist, geführt wird, wobei nicht mehr an den Weg, sondern dessen Ziel gedacht ist. So ist P. VII 2 von dem Führer die Rede, der die Menschen *ἐπὶ*

τὰς τῆς γνώσεως θύρας geleitet, wo strahlendes Licht ist, wo alle nüchtern sind und mit ihrem Herzen zu Gott aufschauen. Ein solcher *καθοδηγὸς τοῦ γένους* zum Reiche der Gnosis wird auf Gottes Geheiß ja auch der Adept des Poimandres.

Wir sahen schon früher, daß dieser Führer zu den festen Typen der Mysterienliteratur gehört. Das mag auch auf die Gnosis eingewirkt haben. Dazu kommt noch etwas anderes. Dieterich hat in seiner Nekyia (191 ff.) gezeigt, wie die alte prodikeische Allegorie von den zwei Wegen seit den orphisch-pythagoreischen Mysterien die ethische, eschatologische und apokalyptische Literatur der Zeiten bis zur Gnosis und tief ins Christentum hinein beeinflußt[1]. Es ist also leicht verständlich, daß das Bild vom Wege auch auf die Gnosis angewandt worden ist. Auffallend häufig ist diese Metapher bei Philon. So spricht er von einer *εἰς οὐρανὸν ἄγουσα ὁδός* und einem *ἀναβιβάζειν πρὸς τὸν Ὀλύμπιον χῶρον ἀρετῆς* (post. Caini 31) oder von einer quae ad deum conducit via (quaest. in Genes. I 99 p. 71 A). Vor allem unterscheidet auch er immer wieder zwei Wege, den einen, der zur Tugend, den anderen, der zur Schlechtigkeit führt[2]. Besonders gern spricht er vom goldenen Wege, der *βασιλικὴ ὁδός*[3]. Näher an unsere Bedeutung kommt er heran, wenn er plant. 97 von der *ὁδὸς σοφίας* spricht, zu der der *νοῦς* gelangen soll, oder ebd. 98 der *ὁδὸς φρονήσεως*, die der *νοῦς* beschreiten muß, um *ἀντὶ ἀγνοίας ἐπιστήμην* zu haben. Die Gnosis ist hier also das Ziel des Weges. Noch deutlicher ist

---

[1] Die Wahl zwischen den zwei Wegen ist ein Topos der philosophischen Predigt geworden, Wendland, *Kultur*[2] 85; vielleicht hat ihn auch Poseidonios benutzt, s. Cic. Tusc. I 72. Auch die jüdische Apokalyptik kennt die beiden Wege zum Leben oder zum Tode; Volz, *Jüdische Eschatologie* 102; Bousset, *Religion des Judentums*[2] 317. Dieselben kennt die Didache 1, 1, kennen die oracula Sibyllina VIII 399; den Weg des Lichtes scheidet von dem Wege der Finsternis der Barnabasbrief c. 19 f., den Weg des Rechten von dem des Unrechten Hermas, mand. VI 1, 3. Im 1. s. p. Chr. gab es eine jüdische Instruktion für Proselyten unter dem Titel: Die beiden Wege, die u. a. auch als Wege des Lichtes und der Finsternis bezeichnet werden. S. darüber Harnack in Herzog-Haucks RE[3] I 724. Für die ganze Frage s. noch Alpers, *Hercules in bivio*, Diss., Göttingen 1912; Brinkmann, Rhein. Mus. LXVI (1911) 618 f.; Roßbroich, *De Pseudophocylideis*, Diss., Münster 1911, 24; Jaeger, Gött. gel. Anz. 1913, 590.

[2] z. B. spec. leg. IV 108 f., plant. 37; vgl. auch Hermas mand. VI 1, 2.

[3] Was er damit meint, zeigt spec. leg. IV 168; vgl. gigant. 64 u. ö.

das mit den Worten deus immut. 143[1] bezeichnet: *τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. ταύτην τὴν ἄτραπον* — *τὴν τοῦ αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου τελείαν ὁδόν* hieß es kurz vorher — *μισεῖ . . . πᾶς ὁ σαρκῶν ἑταῖρος*[2]. Schließlich sei noch auf Jesu Worte im Naassenerhymnus (Hippol. phil. V 10 (176) aufmerksam gemacht, wo er als Zweck seiner Sendung angibt: *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι | αἰῶνας ὅλους διοδεύσω | μυστήρια πάντα διανοίξω | μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω | καὶ τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ | γνῶσιν καλέσας παραδώσω.*

7. Besondere Wirkungen der Gnosis: Gnosis und Heimarmene, Gnosis und die Sünder.

Da das Reich der *γνῶσις* der Himmel ist und sie den Menschen selbst zum Gotte macht, muß sie ihn selbstverständlich auch über die *εἱμαρμένη* emporheben. So sind nach Hermes (P. XII 7) die *ἐλλόγιμοι, ὧν ἔφαμεν τὸν νοῦν ἡγεμονεύειν*, d. h. doch wohl die Gnostiker, dem Fatum nicht unterworfen; der Nus kann die Seele, wenn sie gut ist, über die Heimarmene, wenn sie aber schlecht ist, auch darunter versetzen (ebd. 9). Nach dem Zeugnis des Zosimos nennt ferner Hermes die am Sinnlichen klebenden Menschen *ἄνοες* und Spielzeug der *εἱμαρμένη*, während ihm die Philosophen, deren Amt in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio ist (Ascl. 48, 15), über der *εἱμαρμένη* stehen (Reitzenstein, *Poimandres* 102 f.) Es ist bekanntlich allgemein gnostische Lehre, daß der Eingeweihte durch den Empfang der Weihe der Gewalt der kosmischen Mächte entrückt werde, unter welche die übrigen Menschen geknechtet sind[3]. Es muß ja so sein, da die Gnosis aufs engste mit Gott verknüpft,

---

[1] vgl. fr. p. 656 M, virtut. 51.

[2] Dazu halte man Sätze wie migr. Abr. 169 (vgl. ebd. 143. 146): *ἀνάβηθι, ὦ ψυχή, πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν εὐαρμόστως κτλ. ἀλλὰ γὰρ δέος ἐστὶν ἀναβαίνειν πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν ψυχῇ δι' ἑαυτῆς ἀγνοούσῃ τὴν ὁδόν, ὑπὸ ἀμαθίας ἅμα καὶ τόλμης ἐπαρθείσῃ* (170). So ist denn Gott der Führer (171), Begleiter sind die *ἄγγελοι* (173) und schließlich, *ἕως μὲν γὰρ οὐ τετελείωνται, ἡγεμόνι τῆς ὁδοῦ χρῆται λόγῳ θείῳ* (174).

[3] Für gewöhnlich ist die Vorstellung eschatologisch gewendet: erst im Augenblicke des Todes tritt die durch die Weihe mitgeteilte Potenz wirklich in Aktion: die Seele kann an den *κοσμοκράτορες* vorbei. Anrich, *a. a. O.* 90 f.

ja zum Gotte macht. So hebt in der Tat auch nach den oracula chaldaica die *γνῶσις* über die *εἱμαρμένη* hinaus (W. Kroll 54). Der Diener Gottes bekommt ja auch nach Hermes durch die *γνῶσις πᾶσαν ἐξουσίαν* (P. I 32), sodaß er jeder *φύσις* und damit offenbar auch der *εἱμαρμένη* gebieten kann: *ἀνοίγηθι γῆ, ἀνοιγήτω μοι πᾶς μοχλὸς ἀβύσσου, τὰ δένδρα μὴ σειέσθω . . . ἀνοίγητε οὐρανοί, ἄνεμοί τε στῆτε κτλ.* (XIII 17). Es ist dasselbe, was auch der Magier zu erreichen sich rühmt, der ebenfalls über die *εἱμαρμένη* erheben kann[1].

Es ist wirklich etwas Wunderbares um die Gnosis[2]. Alles gereicht dem mit ihr Begnadeten zum Besten, ihm ist selbst das, was anderen schlecht ist, gut, ja er allein kann das Schlechte gut machen (P. IX 4). Freilich der Leib muß einstweilen noch dem Wechsel des Irdischen und der Sünde unterworfen bleiben, aber in Wahrheit sündigt der mit der Gnosis Begnadete doch nicht, er steht nach hermetischer wie nach allgemein gnostischer Ansicht über der Moral[3]. Diese Forderung ist eine geradezu unheimliche Konsequenz, die zugleich von nicht geringem Dünkel zeugt. Daß sich die Geweihten turmhoch über die Ungeweihten erhaben dünken, ist überhaupt ein Charakteristikum unserer Schriften. Freilich hienieden im Sitze der Schlechtigkeit haben sie auch genug auszustehen: *οἱ ἐν γνώσει ὄντες οὔτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς· μεμηνέναι δὲ δοκοῦσι καὶ γέλωτα ὀφλισκάνουσι μισούμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι καὶ τάχα που καὶ φονευόμενοι* (IX 4). Es ist das eine Klage, die von allen denen, welche von der großen Menge abweichen, besonders den Weisen, geführt wird. Wir lesen sie sehr häufig in den sententiae des

---

[1] Das ist der Sinn des Verses der or. chald. (Kroll 59): *οὐ γὰρ ὑφ' εἱμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεοῦργοι.* Nach Arnobius II 62 behaupten die Magier deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus. Cumont, *Die orient. Relig.* 319 Anm. 57.

[2] Ascl. 81, 11: haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae.

[3] P. XII 7: *ἀλλ' ὁ ἐλλόγιμος, ὦ τέκνον, οὐ μοιχεύσας πείσεται, ἀλλ' ὡς μοιχεύσας, οὐδὲ φονεύσας, ἀλλ' ὡς φονεύσας. καὶ ποιότητα μεταβολῆς ἀδύνατόν ἐστι διεκφυγεῖν, ὥσπερ καὶ γενέσεως· κακίαν δὲ τῷ νοῦν ἔχοντι διεκφυγεῖν ἐστι.* Vgl. dazu Liechtenhan, *Offenbarung im Gnosticismus* 112.

Sextus (z. B. 214. 53. 293). Auch Philon kennt Ähnliches[1]. Bekanntlich muß schon der Phaidros (249 D) dasselbe von dem Gottbegeisterten sagen: *ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺς πολλούς.* Aber das verkennende Urteil der Menge darf den Geweihten in dem Gefühl seines inneren Wertes nicht beeinträchtigen; er muß sich daran gewöhnen, mit souveräner Verachtung auf den Ungeweihten herabzuschauen; er soll es, so lehrt Hermes, vermeiden, mit der großen Menge zu verkehren, der er doch nur lächerlich erscheint. Nur das Gleiche kann zu Gleichem stehen (Stob. I 277, 21). Die Unwissenden sind natürlich Sünder, *καὶ μάλιστα ἐκείνοις συμβαίνει τὸ ὀλισθαίνειν, οἷς θεοπτικὴ δύναμις οὐ πρόσεστι* (Stob. I 63, 1). Ja der großen Menge ist und bleibt überhaupt die Heilslehre unfaßlich. Zum Verständnis gehört eben ein besonderes *χάρισμα*[2] (IX 10): *ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοοῦντι ἀληθῆ δόξειεν, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστα. τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ πιστεῦσαι, ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι,* oder noch viel aristokratischer ausgedrückt Ascl. 45, 13: est enim ratio plurimis incredibilis, integra autem et vera percipienda sanctioribus mentibus. So sind denn auch die wirklichen religiosi so gering, daß man sie in der ganzen Welt zählen kann (57, 20). Dazu halte man den Gedanken bei Cic. divin. I 111, der vielleicht auf Poseidonios zurückgeht: rarum est quoddam genus eorum, qui se a corpore avocent et ad divinarum rerum cognitionem cura omni studioque rapiantur.

Über die aristokratische Verachtung der Menge der Ungeweihten und Unweisen, des profanum volgus, braucht man nicht viele Worte zu verlieren. Sie ist altes Erbgut schon von den orphischen und pythagoreischen Mysterien her. Bekanntlich gebot ja schon

[1] sacr. Abelis 70: *κἂν ἄρα εἴπῃ τις ‚καταφεύγετε, ὦ μάταιοι, ἐπὶ τὸν μόνον ἰατρὸν ψυχῆς‘ κτλ., γελῶσι καὶ χλευάζουσι,* quod det. pot. 12: *οἱ φιλήδονοι διασύροντες καὶ ἐπιχλευάζοντες.*

[2] Wie man eigentlich zum Auserwählten wird, bleibt ganz unklar; dafür wird die *αἵρεσις* verantwortlich gemacht, IV 6. IV 8 kehrt der auch sonst beliebte (Dieterich, *Nekyia* 115, 1) platonische (rep. X 617 E) Spruch wieder: *αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.* Die Namen für die Auserwählten wechseln, sie heißen z. B. *τέλειοι* (IV 4), *οὐσιώδεις* (IX 5), *εὐσεβεῖς* (X 19), *ἐλλόγιμοι* (XII 6)

Pythagoras *τὰς λεωφόρους μὴ βαδίζειν.* Aus gnostischer Anschauung ist sie sattsam bekannt. Etwas von dieser dünkelhaften Überhebung und dem alleinseligmachenden Prinzipe muß ja auch jedes System und jede Religion haben, die etwas auf sich hält. Diese Erscheinung findet sich u. a. auch bei Philon[1] und in den oracula chaldaica wieder und ist von W. Kroll S. 59 unter Heranziehung der wichtigsten Parallelen behandelt worden.

[1] z. B. post. Caini 43. Den aristokratischen Standpunkt des Weisen (nicht des Gnostikers direkt) zeigt besonders deutlich die Schrift quod omnis probus liber: das Gros der Menschen besteht nur aus *δοῦλοι*; die Weisen allein sind die *ἡγεμόνες* (c. 5 p. 450 M), und deren Zahl ist nur ganz gering (c. 11 p. 456 M). Für die Auffassung vom Weisen sind das ja bekannte Gedanken.

Zusammenfassung.

Wir sind am Ende unserer Betrachtung angelangt. Wenn wir nunmehr überdenken, was wir auf dem weiten Wege, den wir gekommen sind, gelernt haben, so ist das Eine gleich klar: die Meinung, welche die Einkleidung der Schriften und gelegentliche ausdrückliche Hinweise aufkommen lassen möchten, daß es sich um ägyptische Weisheit handle, hat uns schnell verlassen und ist uns, je weiter wir voranschritten, um so fremder geworden. Es mag gern zugegeben werden, daß mit dem ägyptischen Kolorit, das angestrebt wird, hin und wieder spezifisch ägyptische Gedanken in unsere Schriften hineingeweht sind, wir möchten auch gern glauben, daß für einige Lehren außer den angegebenen Entsprechungen sich auch ägyptische Parallelen finden lassen, die unsere Schriften hätten beeinflussen können. Das vermag aber nichts an der Tatsache zu ändern, daß wir uns im allgemeinen nicht in einer ägyptischen oder auch nur außergewöhnlich stark ägyptisch beeinflußten Gedankenwelt, sondern in dem großen Ideenkreis des Hellenismus, in der allgemeinen Philosophie der Kulturwelt jener Zeit bewegen. Diese Gedankenrichtung verfährt zwar außerordentlich eklektisch und macht viele Anleihen aus der Fremde, vergißt aber nie den Zusammenhang mit den alten hellenischen Gedanken, sondern knüpft bewußt das Neue an das Alte an und hellenisiert auch das Neue. Diese Anknüpfung an Altes, durch die das Neue überhaupt nur bestehen kann, durch die das Alte selbst umstilisiert und zu neuem, intensiverem Leben erweckt wird, haben wir des öfteren auf unserem Wege beobachten können. Soweit wir einstweilen sehen, scheinen für die Herübernahme fremden Gutes, für den Ideenfortschritt im allgemeinen die Asiaten weit mehr in Betracht zu kommen als die Ägypter [1].

[1] Selbstverständlich soll nicht geleugnet werden, daß es einen ägyptischen Hellenismus, d. h. eine Versetzung ägyptischer Gedanken mit hellenischen und umgekehrt gegeben hat. Nur hat, denke ich, die Untersuchung

Fast beständig sind wir auf den Vermittler zwischen Ost und West, auf Poseidonios gestoßen, dem seine stoische Grundrichtung noch Raum genug für allerlei eklektische, besonders platonische und orientalische Gedanken bot. Mit dem Namen des Apameers scheint allerdings seit einiger Zeit fast ein Mißbrauch getrieben zu werden. Man kann zuweilen beobachten, daß gar zu leicht etwas für ihn in Anspruch genommen wird, was sich in Wirklichkeit nicht erweisen läßt, oder was, genau zugesehen, zu seiner sonstigen Gedankenrichtung in Widerspruch steht. Möglich, daß in einigen Fällen, es sind hoffentlich nicht viele, auch in unserer Untersuchung zu Unrecht mit dem Namen des Poseidonios operiert worden ist. Demgegenüber möchten wir betonen, daß es uns auch nicht so sehr auf den Namen ankommt, so interessant es natürlich ist, die Einwirkung eines genialen Menschen auf weite Zeiten und bis in Schichten zu verfolgen, die wie die hermetischen sicher kaum eine Ahnung von dem Manne gehabt haben, auf dessen Schultern sie in vielen Dingen letzten Endes stehen. Sein Name dient vielmehr als das Stichwort, sozusagen als Sigle dafür, daß etwas dem allgemeinen Gedankenkreise der Kulturwelt angehört, denn trotz einiger Abstriche, die man ab und zu vielleicht machen muß, ist und bleibt Poseidonios der charakteristische Vertreter, der Hauptträger dieses Gedankenkreises, einmal weil er dessen bedeutendster Interpret und Propagator gewesen ist und vor allem, weil die Gedanken selbst zum Teil erst von ihm geformt und von seiner machtvollen Persönlichkeit gelehrt worden sind. Bei dieser Auffassung fällt es dann nicht so schwer ins Gewicht, wenn für einen allgemein bekannten Ge-

gezeigt, daß wir wegen der äußeren Einkleidung die hermetischen Schriften nicht schlechthin als Vertreter dieses ägyptischen Hellenismus ansehen dürfen. Das Ägyptische bei Hermes ist, von ganz geringen Ausnahmen abgesehen, nur ein leichter äußerer Firnis. Es betrifft hauptsächlich die Gestalt des Hermes-Thoth und was damit zusammenhängt. Das ist charakteristisch, denn der Einfluß Ägyptens zeigt sich ja auch sonst gerade in der Herübernahme seiner Göttergestalten. M. E. liegt das Ägyptisch-Hellenistische nach dieser, nicht aber nach der eigentlich gedanklichen Seite hin, die sich vielmehr von der ersteren fast ganz reinlich scheidet. Das Ägyptisch-Hellenistische, d. h. all das, was die äußere Einkleidung und die sie bedingenden religiösen Vorstellungen betrifft, müßte noch einmal im Zusammenhange dargestellt werden. Uns gingen nur die vorgetragenen Lehren an.

danken sein Name einmal auch da eingesetzt sein sollte, wo er vielleicht nicht ganz erweisbar ist.

In diesem allgemeinen Ideenkreise steht auch Philon, der uns die besten Führerdienste geleistet hat. Sehr oft haben wir gerade bei ihm die wertvollsten Parallelen entdecken können, ja einige Lehren, wie die von den *δυνάμεις* und vom *λόγος*, können wir ohne ihn gar nicht verstehen, so daß man versucht ist, hier einen tieferen Zusammenhang anzunehmen, für den allerdings einstweilen die Erklärung noch aussteht. Wir sehen hier noch nicht klar. Vielleicht werden wir mit dieser Abhängigkeit auch die Kenntnis rein jüdischer Gedanken, die wir zuweilen konstatieren konnten, irgendwie zusammenzubringen haben [1].

Sehr oft mußten wir, was sich auch gut zu dem Einflusse des Poseidonios fügt, neupythagoreische Vorstellungen heranziehen, welche die Philosophie schon vor Schluß der alten Zeitrechnung zu beherrschen anfangen. Ferner stießen uns häufiger Einwirkungen der wiederbelebten Orphik auf, und wir konnten auch, namentlich im ersten Teile, ein allmähliches Hinneigen, eine langsame Entwicklung zum Neuplatonismus beobachten. Mit Plotinos brauchen wir indes nicht mehr zu rechnen.

Bestimmenden Einfluß haben endlich die Gedanken der Gnosis ausgeübt, jener Strömung, die schon ziemlich alt war, als sie mit christlichen Ideen versetzt und zu den sonderbaren Systemen, die wir gewöhnlich mit Gnosis bezeichnen, verarbeitet wurde. Mit diesen gnostischen Systemen hängen die hermetischen Schriften nicht zusammen. Höchstens lassen vielleicht Lehren, wie die von der *ὀγδοάς* und dem *Ἄνθρωπος* auf eine Berührung mit ihnen schließen [2]. Diese würde aber zumeist den ersten Traktat

[1] Zum größten Teile — aber nicht ausschließlich — handelt es sich dabei um die Kenntnis der Genesis. Dadurch allein wäre noch keine Beeinflussung durch das Judentum erwiesen, denn gerade Anklänge an den Beginn der Genesis hätten bei der weiten Verbreitung der jüdischen heiligen Literatur auch ohne weiteres in unsere Schriften hineingeraten können. — Zu der Einmischung jüdischen Gutes mag man die oracula chaldaica vergleichen, in denen das Jüdische von vornherein zugehörig ist.

[2] So allgemeine Behauptungen wie die Dieterichs, *Abraxas* 134, 2, der Stellen wie P. I 27 f. direkt auf den homiletischen Ton des Valentinos festnageln will, sind natürlich wertlos.

angehen, der unseres Erachtens auch der jüngste der ganzen Sammlung ist. Im allgemeinen bestehen die Übereinstimmungen nur in einer Reihe von Grundgedanken, die alle mit dem Begriffe der *γνῶσις* zusammenhängen, als des unmittelbaren Schauens Gottes, das, eine Loslösung von allem Irdischen verlangend, uns über uns selbst hinaushebt, so daß wir ein anderer, daß wir zu Gott werden. Am wertvollsten waren uns immer die Parallelen zu den oracula chaldaica, die in ihrer Gnosis vom Christentum noch unbeeinflußt sind.

Von einem Einfluß des Christentums auf Hermes ist weder in den gnostischen, noch in den sonstigen Lehren etwas zu verspüren [1].

Das sind in knappen Worten die Ergebnisse, welche die Analyse der bunten, oft so zerfahrenen und unzusammenhängenden, Altes und Neues vermischenden, Motive verschiedenster Arten und Zeiten in launigem Spiele durcheinanderwirbelnden, höchstens von den Grundvorstellungen der Gnosis einigermaßen zusammengehaltenen Gedanken ergeben hat.

Mit diesen Erkenntnissen sind uns auch zugleich allgemeine Anhaltspunkte für die Datierung der Schriften gegeben. Möglich sind sie wenigstens seit Philons Zeit. Aber einige Stücke, wie etwa die Fragmente bei Cyrill, sofern sie nicht tendenziös gefärbt oder frei erfunden sind, und die bei Jamblichos, welche die hochgespannte Transcendenz Gottes predigen, können erst frühestens um die Zeit des Numenios verfaßt sein. Wenigstens erst in dieser Zeit wird man auch den ersten Traktat ansetzen müssen. Im einzelnen wird die Frage der Datierung zu erörtern haben, wer einmal die reizvolle, aber schwierige Aufgabe übernimmt, die verschiedenen Schichten der Lehren voneinander abzuheben und die einzelnen Traktate für sich wie in ihrem Verhältnisse zueinander zu betrachten.

---

[1] Daran trotz des Urteils von Zeller und neuerdings von Krebs, *Der Logos als Heiland* 171 festzuhalten, werde ich jetzt noch durch Norden, *a. a. O.* 5 bestärkt.

Anhang.

Die arabische Schrift des Hermes Trismegistos de castigatione animae.

Es verlohnt sich vielleicht, noch einmal kurz unseren Blick auf eine Schrift zu richten, die arabisch verfaßt ist und sich als Lehre des Hermes Trismegistos an die Seele ausgibt [1]. Wir meinen das zuletzt von Otto Bardenhewer herausgegebene Buch de castigatione animae [2], das seine Fassung, um es vorsichtig so auszudrücken, nach der Meinung des Herausgebers (XIV ff.) etwa zwischen dem XI. und XIII. Jahrhundert erhalten hat. Die aus einer Reihe von Predigten bestehende Schrift will lediglich ethische Gedanken geben, deswegen fehlen selbständige kosmologische, physikalische und eigentlich theologische Betrachtungen [3],

---

[1] Die unendlich oft wiederholte Anrede lautet immer: o anima. Freilich ist der Begriff, der mit der Seele verbunden ist, nicht fest. Zuweilen ist sie die reine, ohne Beziehung auf den Körper gefaßte Seele, z. B. III 2, wo sie als simplex dem multiplex der Dinge gegenübergestellt wird, aber das ist schon gleich im folgenden nicht mehr festgehalten; da ist anima nur eine Bezeichnung für Mensch allgemein. Es kann auch, um ein beliebiges anderes Beispiel anzuführen, die reine anima simplex nicht sein, welche die Weiber und Trunkenheit meiden soll (V 7).

[2] *Hermetis Trismegisti, qui apud Arabes fertur De Castigatione Animae libellum edidit Latine vertit adnotationibus illustravit* Otto Bardenhewer, Bonnae 1873. Eine frühere Ausgabe stammt von Fleischer, *Hermes Trismegistos an die menschliche Seele. Arabisch und deutsch.* Leipzig 1870. Sie ist im folgenden öfter genannt, weil mir bei einer nochmaligen Durchsicht des Anhanges das Werk von Bardenhewer nicht zugänglich war. Die erste Ausgabe hat Reiske 1736 gemacht.

[3] Wenn der Verfasser mit philosophischen termini wie res universales und particulares (s. darüber Bardenhewer 133, VII 9) oder, was er besonders gern gebraucht, accidentia (I 6, III 1. 2, XIII 8. 9 u. ö.) um sich wirft, so scheint das nicht viel bedeuten zu wollen.

oder sie werden nur ganz gelegentlich wie etwa V 2ff. eingestreut und als Beispiele verwandt. Der Zweck der Predigten ist deutlich angegeben mit den Worten (p. 1): ‚Die Seele wird gegeißelt, von den niederen Dingen weggerufen und angetrieben, die höheren anzustreben, die ihr anstehen und zu ihr stimmen; sie wird gezwungen, sich deren zu enthalten, die ihr schaden und sie von ihrer Bestimmung abhalten, und sie wird zu dem angehalten, worauf ihr richtiger und guter Zustand beruht.‘ Um diesen Hauptgedanken dreht sich alles. Auf ihn zielen auch im Grunde die sonstigen Verhaltungsmaßregeln hin, die hin und wieder gegeben werden, so daß Weiber und Trunkenheit zu meiden seien (V 7)[1]. Immer wird der Gegensatz zwischen Sinnlichem und rein Geistigem, Irdischem und Überirdischem herausgearbeitet. Die Seele soll sich, indem sie ihrer ratio folgt, stets für das Höhere entscheiden. Dies eine Thema wird mit immer neuen, von arabischer Phantasie eingegebenen Wendungen und Gedanken bis zur Ermüdung variiert. Charakteristisch sind an der Schrift die reichen, oft fein treffenden Vergleiche[2], an die ethische Betrachtungen geknüpft werden. Sie beleben einigermaßen die Eintönigkeit der Gedanken und verraten deutlich einen arabischen Einschlag. Wir wollen im folgenden, um einen Begriff von diesem späten Absenker hermetischer Weisheit zu geben, kurz die Hauptsätze und -lehren skizzieren. Mit dem Nachweis der testimonia aus der griechischen Philosophie für einzelne Gedanken und Wendungen brauchen wir uns im allgemeinen nicht abzugeben. Einige Parallelen, besonders zur platonischen Philosophie, hat schon Bardenhewer ab und zu gesammelt.

Was wir von Gott erfahren, ist nur sehr wenig. Der Monotheismus wird ausdrücklich betont, vor Polytheismus verschiedentlich, z. B. XII 3f. gewarnt, was schon gleich an den Islam erinnert. Gott ist der auctor rerum universitatis ac creator conditorque; seine Namen sind heilig (I 15). Die Floskel:

---

[1] Eine Ausnahme bildet auch nicht I 8ff. die Zeichnung der constitutio, dispositio, ordo der Welt, denn am Schluß wenigstens wird noch die ethische Nutzanwendung versucht.

[2] z. B. willkürlich herausgegriffen VI 4. 10ff., IX 1. 7, X 4f., XI 6. 10, XII 10, XIII 5, XIV 9f.

cuius nomina sancta kehrt II 13 wieder und zeigt, daß die eigentlich hermetischen Ansichten (oben S. 20) über den Namen Gottes nicht vorhanden sind. Gott ist fons et parens boni, radix et auctor rationis, dator vitae et sapientiae, perfecta bonitas et misericordia (I 4); er ist ohne Anfang und Ende, qui ipse omnes res cum prodeunt evocat, cum evanescunt removet, qui res explicat et complicat, evocat et removet, ponit et tollit, totum post totum, particulare post particulare (VII 8). Wie man am Bilde den Künstler erkennt, so auch Gott, den rerum universitatis auctor, durch die Betrachtung seiner Werke (I 2f.). Einmal wird Gott maxima quaestio (VII 8) genannt; dieser eigentümliche Ausdruck klingt sehr an sokratisch-platonische Art zu philosophieren an, und in der Tat muß man auch an Platon rep. 505 A ff. denken, wo Sokrates zeigt, daß die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* sei das *μέγιστον μάθημα*. Diese Parallele zu Platon stimmt auch zu der sonstigen Vorstellung von dem ewigen Gotte als dem Urguten [1]), als dem Schöpfer und Erhalter des Alls, die man im allgemeinen als platonisch bezeichnen kann, die aber auch, vor allem seit christlicher Zeit, Allgemeingut ist. Ob sie aber mit bewußter Benutzung Platons formuliert ist, wird sich im einzelnen Falle nicht gleich sagen lassen. Daß Gottes Namen heilig seien, erinnert an jüdisch-christliche Lehre; ebendahin gehört auch wohl Gott als die perfecta misericordia und vielleicht auch als der Spender der *σοφία*. Vielleicht ist das alles aber auch mohammedanisch. Der teleologische Gedanke mitsamt dem verwendeten Vergleiche ist uns von früher her geläufig (oben S. 37 ff.). Bei seiner mit der Zeit immer wachsenden Verbreitung wird sich auch hier schwer bestimmen lassen, ob bewußte Wiedergabe, sei es einer Quelle, sei es einer philosophischen Lehrmeinung, vorliegt.

Neben Gott existiert, ganz nach platonischer Auffassung, welche auch die eigentlich hermetischen Schriften teilen, die Welt der ewigen Ideen, die Welt der Vernunft, der *κόσμος νοητός*. Ihr Abbild ist diese vergängliche Welt, in der alle Gestalten und Bilder nur Abbilder der in der wahren Welt existierenden, ewigen, unvergänglichen species sind. Wie aber

[1] Die platonische Auffassung von Gottes Ewigkeit und Güte hat diese Schrift mit den eigentlich hermetischen gemein, s. oben S. 25f. 33f.

die Abbilder entstanden sind, wird sehr unklar beschrieben. Der Autor kann sich das offenbar selbst nicht vorstellen. Die Dinge im *κόσμος νοητός* sind nur durch das Schauen der Vernunft zu erfassen (I 6; vgl. II 7). Schon gleich zu Anfang des ersten Kapitels (I 1) platzt der Verfasser mit seiner Kenntnis von *ἰδέα* und, was wir gleich hinzunehmen wollen, *γένος* und *εἶδος* heraus: die Ideen sind intelligibel und ewig. Es heißt dann weiter: persuasum tibi est, id quod vitae particeps est, genus esse speciei hominis („Gattungsbegriff von der Art Mensch", übersetzt Fleischer S. 2) animantem genus speciei eius quod vitae particeps est, corpus genus speciei animantis, substantiam latissima vocabuli vi genus speciei corporis. Nur die Welt der Ideen hat wirklichen Bestand, unsere Welt ist die der Träume, also des Nicht-Wirklichen (XIII 8, XIV 1). Natürlich hat auch die Materie keine essentia (III 10), und doch existiert sie schon von Anbeginn der Dinge an (VIII 12). Das alles ist uns von den früheren Ausführungen (oben S. 111 ff. 120 ff.) geläufig; der Platonismus wird hier ganz deutlich. Eigenartig, aber uns nicht mehr ganz fremd (oben S. 130 ff.) und wohl sicher von stoischen Vorstellungen beeinflußt, ist der Begriff der *φύσις*. Man pflegt von dieser Welt als dem mundus naturae zu sprechen[1]; ihm wird die jenseitige Welt, der mundus rationis, gegenübergestellt (z. B. III 7). Bezüglich der Elemente wird behauptet, daß die Hyle der Welt durch die *κίνησις οὐρανία* (vgl. oben S. 136. 206) in die vier üblichen *στοιχεῖα* geteilt worden sei (VIII 12). Daneben nimmt sich aber die Behauptung über sie merkwürdig aus: ea natura sua caeco quodam atque inanimo impetu, non ratione et intelligentia duce moveri. Offenbar sind hier noch Vorstellungen vom Chaos irrtümlich hineingetragen. Aus diesen Prinzipien stammen alle Dinge, scheinbar auch die, welche mit *ψυχή, λόγος, νοῦς* begabt sind. Doch müssen in Wahrheit letztere irgendwie aus der anderen Welt hierher gelangt sein und dorthin wieder zurückkehren (I 8 ff.). Von den Elementen ist die Erde das schwerste; sie ist deshalb auch zu Boden gesunken, während die anderen auf und über ihr lagern. An die Erde reiht sich entsprechend dem Grade der Feinheit das Wasser

---

[1] Man spricht vom cursus rerum naturae und ähnlich, z. B. III 13, XIV 8.

an, dann die Luft und das Feinste von den vier, das Feuer, dann kommt noch, was uns interessant sein wird, obwohl der Verfasser sonst nur vier Elemente kennt (VIII 12), als das allerfeinste Element, das Durchsichtige des orbis caelestis, des Sphärenhimmels, der vitae propinquus, rebus praestantibus et rationis participibus vicinitate coniunctus ist und Kugelgestalt besitzt; alles was er umfaßt, ist ebenso gestaltet, so daß eine Kugel der Reihe nach unter der anderen bis zur Erdkugel ist. Gerade die letzte Bemerkung scheint darauf hinzudeuten, daß hier ein Weltbild wie etwa das von *περὶ κόσμου* vorliegt[1]. An das äußerste Element reiht sich die körperlich aufgefaßte[2] Substanz der Seele, „welche den Sphären die geordnete Bewegung und die verschiedenen Arten und Grade reinen, edlen Lichtes verleiht und feiner ist als alle anderen Dinge, welche sie umschließt“. Alles, was unter ihr ist, bekommt nur durch sie sein Leben, wenn es überhaupt Anteil am Leben hat, wozu Denk-, Willens- und Unterscheidungskraft gehört. Die Substanz der Seele wird dann wieder umschlossen von der Vernunft (vgl. dazu Poim. XII 13); die wieder ist ihrerseits das „dem urewigen Allumschließer, dem unendlich Vollkommenen und über alles Erhabenen Untergeordnete, unmittelbar von ihm Mitteilungen Empfangende und allem tiefer Stehenden Adel, Licht und Leben Verleihende, der höchste Dolmetscher und nächststehende Kämmerer (des Ewigen)“. Das Ganze sieht, wie gesagt, nach Wiederholung eines Weltbildes wie dem von *περὶ κόσμου* aus, nur daß dies System — echt epigonisch — noch zu übertrumpfen gesucht wird: Weltseele und Weltvernunft sind scharf voneinander und von Gott getrennt. Die Differenzierung kann natürlich nur höchst matt begründet werden. Ein so in die Länge gezogenes Weltbild ist mir sonst unbekannt[3]. Über die Weltseele als solche und ihre Funktion brauchen wir nach dem.

---

[1] s. Capelle, Neue Jahrb. XV (1905) 536. Das fremde Weltbild, das nicht zu den vier Elementen paßt, ist also gedankenlos irgendwoher übernommen.

[2] Es wird aber auch gelehrt (Fleischer 6), daß sie durchaus unkörperlich sei, während alle von ihr umfaßten Dinge körperlich seien.

[3] Bardenhewer macht 122 darauf aufmerksam, daß das ganze System auch mit der Scheidung Gott, Vernunft, Allseele seine Parallele bei den Fratres Sinceri habe. Doch weiß ich von ihnen nichts.

was früher S. 117 ff. darüber gesagt wurde, nicht mehr zu sprechen. Sonst wird keine von den unter dieser Rubrik zu betrachtenden Fragen berührt, nur einmal heißt es von den in die Erscheinungswelt eintretenden Dingen, daß sie fati necessitate prodeunt (I 3).

Der Mensch an sich ist dem Verfasser einer besonderen Betrachtung durchaus unwert. Nur negativ spricht er von menschlichen Dingen. Ihn interessiert lediglich die Seele. Deren Substanz ist natürlich von höchster Feinheit und Vortrefflichkeit (XIV 11); sie steht dem Vielgestaltigen, Nichtseienden, Unbeständigen dieser Welt als etwas Einfaches, wahrhaft Existierendes, Beständiges gegenüber (III 1. 2, vgl. IV 7). Ihre Heimat ist ja auch nicht in dieser Welt, in der sie keine Ruhe findet [1], die für sie ein Gefängnis ist. Die Seele ist also präexistent [2]. Sie scheint freiwillig, von Verlangen nach Erkenntnis getrieben, in diese Welt hinabgestiegen zu sein (II 5—6) [3]; freilich ist ihr das schlecht bekommen, denn hier sind nur häßliche Dinge; drückende Knechtschaft hat sie gegen herrliche Freiheit eingetauscht (XI 1—7). Daß die Seele, die gegen ihre Bestimmung im Irdischen stecken geblieben ist, auch in dieser Sinnenwelt bleiben muß, scheint aus VI 5—6 (vgl. III 7) hervorzugehen. Das sind alles bekannte, besonders platonische Gedanken, die uns aus unserer Seelenlehre vertraut sind. Auch beim Menschen ist die aufsteigende Reihe ψυχή νοῦς θεός zu konstatieren wie beim Weltsystem [4]. Das Abhängigkeitsverhältnis von ψυχή und νοῦς kann man sich am besten an dem von Mond und Sonne klarmachen (IV 14; vgl. V 9—11). Bardenhewer erinnert

---

[1] III 12, III 13: anima quamdiu in cursu rerum naturae est nec consistere nec conquiescere nec respirare potest; sin autem ad fontem et radicem ipsius revertitur, consistit et quietem capit atque ex peregrinationis miseria et turpitudine conquiescit.

[2] so kann man III 7, wo von den beiden entgegengesetzten Welten des Jenseits und Diesseits die Rede ist, zur Seele sagen: utrumque eorum vidisti et usu cognovisti; iam iam secundum ea quae ipsa experta es eligas.

[3] Die platonische μετεμψύχωσις und ἀνάμνησις, die hierher gehören müßte, wird 5—6 nur leise angedeutet; doch vgl. die vorhergehende Anmerkung.

[4] Es heißt darüber XIV 8: oportet autem intellegas animam in rerum natura nihil aliud efficere nisi species eorum quae ratio in ipsa efficit, nec rationem in anima aliud quidquam efficere nisi species eorum quae causa prima in ipsa efficit.

schon 129, 1 daran, daß das ein platonischer Gedanke ist [1]. Aus der Tendenz des Buches erklärt es sich, daß ganz besonders stark die Gottverwandtschaft der Seele betont wird (IX 4; vgl. oben S. 318 ff.). Von ihrer Natur getrieben, ruht die Seele nicht eher, als bis sie alles umfaßt, was Gott umfaßt, und zum mundus rationalis gelangt ist (XIV 12). Der Seele eigentliche Welt ist Gott; zu dieser ihrer Welt muß sie zurückkehren (III 6). Die Seele steht in ständiger Verbindung mit Gott wie der Zweig mit dem Stamme. Sie muß zu Gott, ihrem Stamme, so schnell wie möglich zurückkehren (III 5 f.) und deshalb den Schmutz der Natur fahren lassen, der ihre Rückkehr aufhält (I 4, III 6). Die *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* soll ihr Ziel sein, um dessentwillen sie alles Niedrige vermeiden muß (III 12; vgl. oben S. 341 ff.). Man muß schon jetzt sich bemühen, Gottes Offenbarung in sich aufzunehmen. Gott gibt sich nämlich ständig zu erkennen; aber viele können seine Sprache ohne Mittler und Dolmetscher nicht verstehen; letzteres ist aber nach Möglichkeit zu vermeiden, denn bei der Vermittlung verliert die Sprache oft an Unmittelbarkeit und Wahrheit [2]. Der Mensch soll danach streben, daß er Gottes Offenbarung aus eigener Kraft unmittelbar in sich aufnehmen kann (II 14). Ein anderes Mal hat der Verfasser die Bestimmung des Menschen so ausgedrückt: der Mensch ist dazu geschaffen, daß er sich Wissen erwirbt und danach sein Handeln einrichtet (II 11) [3]. Das Wissen und das danach sich richtende

---

[1] rep. 508 Bf.; Aristotel. an. III 430 a 15; Plotinos V 6, 4.

[2] Auf der anderen Seite wird die Seele aufgefordert, sich, wenn sie ihren Weg vergessen haben sollte, an die Vorgänger auf dem Heilspfade zu halten, die ihr Wegweiser sind und in der Finsternis leuchten (Fleischer 33).

[3] Bis der Mensch so weit ist, muß er eine längere Entwicklung durchmachen, deren Stufen an die Entwicklung der *ἐνέργειαι* im Menschen nach Herm. bei Stob. I 285, 20 erinnern (oben S. 200. 203) und sicherlich mit der stoischen Lehre von der Entwicklung der Seele im Menschen zusammenhängen. Im einzelnen bleiben viele Unklarheiten. Als gesichert darf man herausheben, daß nach des Verfassers Meinung die Gestirne eine Einwirkung auf die Gestaltung des Fötus haben, nicht, wie es scheint, auf die Zeugung selbst (II 13; vgl. oben S. 209, 1). Zu dem Verhältnis von Wissen und Handeln sei noch folgende Unterscheidung angefügt: Es gibt drei Stufen bei den Menschen; zur ersten gehört der, welcher weiß aber nicht handelt; der ist wie ein Bewaffneter ohne Tapferkeit; zur zweiten, schon etwas höheren,

Handeln wird auch an anderer Stelle verlangt (IV 13). Es scheint hier arabische Spruchweisheit vorzuliegen (Bardenhewer 128). Von aller Kenntnis ist das Sich-selbst-Kennen am wichtigsten, denn alles, was man erkennen muß, ist beim Menschen und in ihm (XII 5 ff.). Das ist merkwürdig schroff ausgesprochen gegenüber anderen Stellen, an denen es allgemein in platonischem Sinne heißt, daß unser Ziel sein soll, die wahren species anzuschauen und damit zum ewigen Leben zurückzukehren (VI 9). Durch das Anschauen der Abbildungen der unvergänglichen Ideen sollen wir zur Welt der Vernunft streben (II 7), wir sollen uns aus der unmittelbaren Vorstellung, welche die Dinge der Erscheinung geben, eine mittelbare Vorstellung von denen machen, die der Welt der Idee angehören, wie wir aus dem Wachsabdruck auf das Bild im Stempel und dessen Urbild in der Seele des Darstellers schließen können. In dieser Vorstellung von den Dingen zeigt sich der Gebrauch der ratio[1], quod ipsum est vita frui perpetua (V 1). Die Seele muß die res compositae dieser Welt, die nur für die Wahrnehmung da sind, verachten und zu den res simplices, denen sie wesensgleich ist, die für die ratio bestimmt sind, zurückkehren (III 1 f., X 8 f.)[2]. Bei diesen Gedanken von Gottes Offenbarung und der Erkenntnis des Menschen fühlt man sich an Gnosis erinnert. Vielleicht haben wir in der Tat einen gnostischen Einschlag, indes geht er keinesfalls tief; es sind höchstens einige Reminiscenzen, die durchschimmern. Als das Ideal des Menschen hier auf Erden gilt entsprechend stoischem Rezepte die ἀπάθεια, die nicht stets zwischen Extremen, Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung schwankt. Freilich ist das nur möglich, wenn man dem Körperlichen, das an all dem schuld ist, entsagt.

---

wer handelt aber nicht weiß; der ist wie ein Tapferer ohne Waffen; und zur dritten schließlich, wer weiß und handelt; der ist wie ein tapferer Bewaffneter (Fleischer 23 f.).

[1] Über die ratio, auf die der Mensch so stolz ist, vgl. I 5 f. (s. oben S. 317 ff.)

[2] Es handelt sich überhaupt bei der Erkenntnis der Dinge nur um das Einfache, Ewige, die existentia und essentia, nicht um das Zusammengesetzte, an Ort und Stelle Gebundene, die qualitas und quantitas. Nur die Kenntnis der einfachen Dinge bleibt dem Menschen auch über diese Welt hinaus: quare rerum simplicium scientiam arripias, rerum compositarum mittas I 7.

Für gewöhnlich wird diese Welt als durchaus schlecht und verabscheuungswürdig bezeichnet. Im mundus naturae gibt es nichts wahrhaft Reines. Das muß man anderswo als in der Welt des Entstehens und Vergehens suchen (IV 1). So kann man in dieser Welt auch nur erkennen res tetras aspectu, terribiles atque horribiles auditu, molestas atque ingratas gustatu, graves foetidasque odoratu [1], squalidas spurcasque tactu (XI 1). Vor allem gilt dem Verfasser nach poseidonischer Auffassung (s. oben S. 340) die Erde als schlecht. Zuweilen dringt freilich auch eine freundlichere Betrachtungsweise durch, so in der an Plotinos erinnernden Meinung II 1 ff., es sei nicht recht, die Welt an sich zu tadeln und sie fallaciae et fraudis domicilium zu schelten, sie biete uns eben Gutes und Schlechtes zugleich [2]. Wer das Gute nehme, dürfe nicht vergessen, daß er auch das Schlechte mit in Kauf nehmen müsse. Doch kommen für diese ganz geringen Zugeständnisse an anderen Stellen die Schläge um so härter, so III 7, wo schroff die beiden Welten einander gegenübergestellt werden mit den Worten: hic, o anima, est mundus naturae, domicilium egestatis, timoris, vilitatis, tristitiae; illic mundus rationis, domicilium copiae, securitatis, nobilitatis, laetitiae [3]. Das Leben auf dieser Erde ist ständiger Tod, nur wo die ratio herrscht, ist ewiges Leben (V 1, VI 8; vgl. oben S. 343, 1. 345). Darum soll auch die Vernunft [4] alle körperlichen Begierden meistern (XI 8). Überhaupt alles, was menschlich ist, muß unterdrückt werden; das studium rerum humanarum ist als das

[1] Die Welt des Gestankes im Gegensatz zur jenseitigen Welt des süßen Duftes ist eine stehende Ausdrucksweise der Mandäer. S. Brandt, *Die mandäischen Schriften*, z. B. 10. 14. 22.

[2] vgl. damit die Wertschätzung der Welt bei den Mandäern: „schön und zuträglich in mancher Hinsicht, aber doch zugleich so voller Gefahren, so verderblich.“ Brandt, *a. a. O.* IX.

[3] Überall bricht ein furchtbarer Pessimismus durch. Alles auf dieser Erde ist Trug und Unwahrheit, es gibt nicht einmal einen rechten Freund hienieden (Fleischer, S. 22. 30).

[4] Die ratio ist für die Seele wie der Vater, der seinem Sohne harte Ermahnungen und bittere Strafen erteilt, um ihn dadurch aufzurichten; die rerum natura ist wie das Weib, das durch Liebkosungen den Mann unter ihre Herrschaft bringt und ihm in Honig den Todestrank reicht (VI 10 ff.). Dazu ist die *πόνος*-Theorie zu vergleichen, oben S. 342, 2.

Kardinalübel unter allen Umständen zu meiden (II 9, III 7. 9). Der Verfasser wird nicht müde, die Seele aufzufordern, sich von dem Schmutz und den Lastern der Natur freizumachen (I 4, III 6), aus dieser Welt so schnell wie möglich zu fliehen (III 8, IV 7. 14, V 11 usw.) und zu ihrem Element, ihrer Heimat zurückzukehren (V 2 ff.). Die Seele soll die *λήθη*, welche infolge ihrer *ἐνσωμάτωσις* über sie gekommen ist, abschütteln und so von den Toten auferstehen (VI 8; vgl. oben S. 341). Die höchste Wonne (XIV 2) ist dann ihre Befreiung aus der Welt. Der platonische Gedanke, wie er sich etwa Theait. 176 A f. äußert, ist hier auf die äußerste Spitze getrieben. An unsere Schriften erinnert es wieder, wenn die Seele aufgefordert wird, ihren Verderben bringenden *χιτών* abzulegen (II 8): ‚leg dein schmutziges Gewand ab, wirf des Körpers Lasten von dir, hüte dich vor den Dingen, die deinem Wesen widerstreiten . . ., ziehe das Gewand an, das deiner Wesenheit entspricht.‘ Der Verfasser ist so radikal, daß ihm die Meidung der weltlichen Vergnügungen lange nicht genug ist, nein, die Seele soll sich mit aller Gewalt danach sehnen, aus diesem Leben zu scheiden und von der Feindseligkeit, Gegensätzlichkeit, dem Widerstreben und der Dunkelheit der Welt auszuruhen (IV 5 f.). Der physische Tod [1] hat damit alle Schrecken verloren: standhaft und fest zu sterben, ist ruhmreich, furchtsam und feige sterben, ist schändlich. Mit dem Tode beginnt ja erst das Leben nach der Gefangenschaft: jener Tod ist ewiges Leben, diese Gefangenschaft ewiger Tod (IV 12; vgl. IV 9. 11; V 6. 11); hier ist nur Finsternis, im Jenseits Licht. So darf man auch keinen Schmerz beim Scheiden aus dem Körper haben (V 11). Diese Ideen sind jedem, etwa aus Senecas Consolationen [2], geläufig.

---

[1] Zum Verständnis dieser mors physica und der ebenfalls begegnenden mors a rerum natura weist Norden, der *Agnostos Theos* 277, 2 von dieser hermetischen Schrift handelt, auf W. Schulzes schönen Aufsatz „Der Tod des Kambyses“, Sitzungsber. Berl. Akad. 1912, 685 ff. hin.

[2] In Verfolgung dieser Ansicht preist Seneca auch den Selbstmord; den scheint aber merkwürdigerweise unsere Schrift trotz der oben angeführten Gedanken wenigstens indirekt zu verbieten. Sie hält es also vielleicht mehr mit dem Standpunkte Ciceros im Somnium Scipionis. S. dazu Norden, *a. a. O.*

Wir haben früher ausführlich über den gesamten Ideenkomplex gesprochen (oben S. 341 ff.). Hier überraschen uns die Gedanken einigermaßen nur wegen der Glut und Schroffheit, mit der sie vorgetragen werden; vielleicht darf man das zum Teil aus mohammedanischem Fanatismus erklären.

Die überspannte Betonung des Jenseits absorbiert alles. Nur selten kommt es daneben zu detaillierten ethischen und religiösen Gedanken, so z. B. II 9 f., wo drei genera rerum perniciosarum unterschieden werden: Polytheismus (vgl. oben S. 391), Ungerechtigkeit und Sinnenlust mit ihren species. Doch werden alle wieder auf das eine Grundübel, das studium rerum humanarum zurückgeführt. Erwähnt wurde schon die Warnung vor Weibern und Trunkenheit. Die Ehe wird deutlich und scharf verpönt (VI 4). Überhaupt kommt die Frau im Gegensatze zum Mann nicht eben gut fort (VI 10—14). An einer anderen Stelle (IV 9) unterscheidet der Verfasser vier dem Menschen verderbliche Dinge: inscientiam, tristitiam, egestatem, timorem. Der ersteren sucht der Forscher zu entgehen, der zweiten, wer die äußeren Güter fahren läßt, der dritten, wer sich von den Begierden fernhält, der vierten, wer den physischen Tod herbeisehnt und gern auf sich nimmt. Die Umkehrung der vier Laster finden wir V 6 als eigentliche voluptates angegeben: scientia, copia, securitas: scientiam si quis appetit, gradum animi ad sese revocati et in sese collecti ascendat: ita enim affecto animo efficitur cognitio, scientia, certitudo; animo autem distento et diducto efficitur ignoratio, inscientia, dubitatio. copiam si quis appetit, temperantiae gradum ascendat, quia ubi non est temperantia, copia esse non potest. securitatem denique si quis appetit, excessus e mundo naturae i. e. mortis physicae rectam notionem speciemque anima infigat.

Diese Tugendlehre müssen wir etwas näher betrachten. Wir haben als Laster inscientia, tristitia, egestas, timor, denen als Tugenden gegenüberstehen scientia, copia (temperantia), securitas. Offenbar entsprechen beide Reihen einander, nur fehlt die Entsprechung der tristitia. Das ist eigentlich selbstverständlich, denn ihr Gegenteil, die ἡδονή, gehört ja ebenfalls zu den πάθη. Freilich hat man auch wohl in der griechischen Philosophie trotzdem,

offenbar aus Freude an konsequenter Entsprechung, einen der *λύπη* entsprechenden Tugendbegriff gebildet, wie wir aus Andronikos *περὶ παθῶν* sehen können, wo die Tugend- und Lasterlehre bis in die kleinsten Einzelheiten und Entsprechungen scholastisch ausgearbeitet vorliegt und eben unter den Tugenden die *χαρά* erscheint (p. 745 Heinse). Auch unsere Schrift kennt, wie wir weiter unten (S. 402) sehen werden, eine *χαρά*, die aber nicht im Zusammenhange einer Tugendlehre, sondern nur beiläufig erscheint.

An der Spitze aller Fehler steht bei unserer Aufzählung die Unwissenheit, während das Wissen die Tugenden einleitet. Das ist bekanntlich eine Grundanschauung der Stoa. Nach ihr ist die *ἄγνοια* das Grundübel, und die gemeinsame Wurzel der Tugenden ist die *σοφία*, die das Wissen, die *ἐπιστήμη* alles Göttlichen und Menschlichen umfaßt [1]. Nur ist bei unserer Aufzählung etwas Sonderbares. Nach der Definition gehört, um es griechisch auszudrücken, zur *σοφία* eine *ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν ἀνακεκλημένη καὶ εἰς ἑαυτὴν συνηθροισμένη*; nur so kann *γνῶσις*, *ἐπιστήμη*, *πιστίς* entstehen. Die Seele muß also alles, was um sie ist, d. h. alles Irdische, fahren lassen und sich ganz auf sich selbst stellen, um *γνῶσις* zu erlangen. Das ist eine Kardinalforderung aller Gnostiker. Es liegt also zweifellos eine mit Gnosis versetzte Tugendlehre vor, für die mir sonst kein Beispiel geläufig ist.

Der zweite Fehler, die *λύπη*, wird auch sonst in unserer Schrift zu den Lastern und Krankheiten der Seele gerechnet, z. B. II 10, XII 10. Man wird auch sogleich an das *λύπη κακίας μέρος* von Poimandres VI 1 denken (vgl. oben S. 289 ff.). Daß auch das zur stoischen Lehre gehört, braucht nicht gesagt zu werden. Die *λύπη* definierte die Stoa als *συστολὴν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει συστέλλεσθαι* (Stob. ecl. II 90, 14, s. auch Cic. Tusc. III 25). Daß aber diese *κακά* von der Außen-

[1] Diog. L. VII 93: *εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι.* Cic. off. 153: principesque omnium virtutum illa sapientia, quam *σοφίαν* Graeci vocant. . . . illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia. Vgl. Stob. ecl. II 58,18 und die lange Ausführung bei Galen. pl. H. et Pl. 595 ff.

welt herrühren und infolgedessen zur Vermeidung die äußeren Güter zu meiden sind, wie in unserer Schrift gelehrt wird, scheint in dieser Form wiederum etwas gnostischen Geist zu verraten. Freilich braucht es nicht spezifisch gnostisch zu sein; es geht vielmehr mit der Grundtendenz des Buches zusammen, und die hat eine weitere, nicht nur auf Gnosis beschränkte Verbreitung. Eine selbstverständliche Ansicht unserer Schrift ist es, daß diese äußeren Dinge umgekehrt auch kein wahres Vergnügen bringen können. Die *ἡδοναί* dieser Welt sind natürlich schlecht. Es gibt nur ein Vergnügen, das vernünftige, geistige. Das „ist dasjenige, welches die Vernunft aus sich selbst schöpft und über sich selbst, nicht über etwas außer ihr noch etwas zu außer ihr Seiendem Gehöriges, sondern nur aus sich selbst für sich selbst empfindet. Das ist das wahrhaftige und ewige Vergnügen" (Fleischer 5). Der Gedanke ist also wieder der: die Güter dieser Welt bringen nur *πάθη*, reine Freude vermag allein außerhalb des Körperlichen zu sein.

Die nächsten Bestimmungen egestas und copia, in griechischer Terminologie offenbar *ἔνδεια* und *εὐπορία*, sind auf den ersten Blick rätselhaft. Was gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein. Der *ἔνδεια* entgeht man nach diesem Berichte durch Freiheit von Begierden, und als Vorstufe zur *εὐπορία* wird die temperantia, die *ἐγκράτεια* empfohlen. Wir haben es also mit *ἀφροσύνη* und *σωφροσύνη* zu tun. Letztere, die mit der *ἐγκράτεια* zusammengeht [1], betätigt sich bekanntlich *περὶ ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου* (Stob. ecl. II 60, 13). Aber was soll *ἔνδεια* und *εὐπορία* sein? Man denkt zunächst daran, daß nach peripatetischer Tugendlehre die *ἠθικαὶ ἀρεταί* wie *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία ὑπ᾽ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς* verdorben werden, wie die menschliche Kraft, wenn jemand etwa zu viel oder zu wenig turnt (Stob. ecl. II 137, 24). Aber das ist, wie man gleich sieht, hier nicht brauchbar. Oder aber es könnte *εὐπορία* in dem bekannten Sinne von der Möglichkeit des Wissens und allgemein dem Wissen gebraucht sein, von dem der

[1] Stob. ecl. II 60, 21. Die *ἐγκράτεια* ist *ἕξις ἀήττητος ὑφ᾽ ἡδονῶν*, Andronikos Stoic. v. fr. III 272.

Gegensatz die ἀπορία ist[1], so daß dieser Terminus hinter egestas zu suchen wäre. Aber man sieht nicht ein, warum das Wissen und Nichtwissen noch einmal erwähnt und allein mit der σωφροσύνη in Zusammenhang gebracht werden sollte. Die Sache muß vielmehr so sein, daß mit ἔνδεια das fehlerhafte Bedürfnis der menschlichen Natur nach Unvernünftigem, Schlechtem gemeint ist, während dann εὐπορία offenbar den saturierten Zustand dessen bezeichnet, der über irdischen Gelüsten steht und zur Genüge mit inneren Werten versehen ist, die ihn kein Bedürfnis nach Befriedigung seiner Sinne empfinden lassen. Wenigstens einen Beweis für diese Auffassung der ἔνδεια, die dann in der Tat mit der ἐπιθυμία eng zusammengeht, vermag ich zu geben. Bei Andronikos π. παθῶν p. 750 H heißt es, daß die ἔργα der ἐγκράτεια seien τὸ δύνασθει κατέχειν τῷ λογισμῷ τὴν ἐπιθυμίαν ὁρμῶσαν ἐπὶ τὰς φαύλας ἀπολαύσεις τῶν ἡδονῶν τῷ καρτερικὸν καὶ ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ φύσιν ἐνδείας καὶ λύπης. ἔνδεια-ἐπιθυμία, εὐπορία-ἐγκράτεια sind damit erklärt.

Das letzte Paar des Katalogs ist wieder von selbst klar, es ist φόβος und ἀσφάλεια[2] oder mit der üblicheren stoischen Bezeichnung δειλία[3] und ἀνδρεία. Daß als Heilung von der δειλία und als Mittel zur Erlangung der ἀνδρεία die Ablegung der Todesfurcht gefordert wird, erklärt sich aus der sonstigen Forderung der Verachtung des Todes in unserer Schrift; aber das Verhalten zur Todesfurcht ist auch allgemein in der stoischen Tugendlehre ein charakteristisches Merkmal von δειλία und ἀνδρεία[4]. So ist also dieser Tugend- und Lasterkatalog ganz durchsichtig. Es liegt im allgemeinen die stoische Lehre vor, die, das ist das Bemerkenswerte, bestimmt wenigstens an einer Stelle, mit Gnosis verquickt worden ist.

---

[1] z. B. Plat. Phil. 15 C; Arist. coel. II 12, 291 b 26, met. II 1, 995 a 27: ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.

[2] securitas trifft den beabsichtigten Sinn recht gut, vgl. Plin. ep. 6,16, n. h. VII 184.

[3] Bei Andronikos p. 742 H ist φόβος das eigentliche πάθος, die δειλία ist ihre Unterart.

[4] Andronikos p. 748 H; Galen. pl. H. et Pl. 596 f.

Auch abgesehen von dieser direkten Spur glaubten wir in unserer Schrift gnostische Gedanken anklingen zu hören. Aber es bleibt doch eben bei solchen flüchtigen Spuren, die nicht hinreichen, um der Schrift gnostischen Charakter beilegen zu können. Es scheint sich immer nur um etwas wie kaum noch bewußte Reminiscenzen zu handeln. Wenigstens fehlen sonst charakteristische Eigenheiten der Gnosis völlig. Freilich ist ja auch das Leitmotiv dieser Schrift, der scharfe Dualismus zwischen Leib und Seele, und die daran anknüpfende Forderung, sich vom Sinnlichen abzuwenden, der Gnosis eigentümlich. Aber man darf nicht übersehen, daß dieses doch eben nicht nur auf die Gnosis beschränkt ist. Es handelt sich im Grunde in unserer Schrift um ethische Gemeinplätze, die darum eine Quellenbestimmung sehr schwierig machen. In dem Leitmotive besteht auch die hauptsächliche Berührung unserer Schrift mit den uns bekannten hermetischen, in denen ja der Dualismus und die daraus sich ergebende Konsequenz eine bedeutende Rolle spielen. Einige wenige nähere Übereinstimmungen (s. etwa S. 399) machen es auch wahrscheinlich, daß wirklich hermetische Schriften benutzt worden sind [1]. Die Variationen des Hauptmotivs sind hin und wieder mit Gedanken aus der antiken Philosophie umkleidet, an denen außer der Stoa besonders der Platonismus Anteil hat. Die wenigen ethischen Gedanken, die außer dem angegebenen Leitmotive noch ausgesprochen werden, können sich allein aus dem Islam erklären, so die Warnung vor dem Polytheismus, vor dem Weine und die niedere Schätzung der Frau [2]. Dagegen findet sich kaum etwas, was dazu zwänge, einen Einfluß des Christentums anzunehmen.

Wie sollen wir nun über die Herkunft dieser Schrift urteilen? Daß wir es mit einer wirklich hermetischen Schrift zu tun haben, die etwa über das Syrische zum Arabischen gelangt wäre, scheint mir nach der ganzen Sprache mit ihrer Fülle von Vergleichen und dem erwähnten gedanklichen Einschlag des Islam, mag man ihn

---

[1] Man denkt vor allem an den VII. Traktat des Poimandres, wo die Erwähnung des χιτών vorkommt. Die Übereinstimmung im γένος der Predigt (vgl. noch P. I 27, V 8) und deren Ethos ist ja besonders auffällig.

[2] Bardenhewer macht gelegentlich, so p. XIV in den Anmerkungen auf mohammedanische Lehren aufmerksam; doch müßte der Anteil islamitischer Gedanken einmal zusammenhängend dargestellt werden.

auch gering anschlagen, ausgeschlossen. Wir müssen also einen mohammedanischen Gelehrten als Verfasser annehmen. Dieser kannte hermetische Schriften[1], scheint in Philosophie bewandert gewesen zu sein und hat also eine ethische Schrift verfaßt, die er, abgesehen von geringfügigen direkten Reminiscenzen, im allgemeinen dem Tone und den hauptsächlichen Gedanken hermetischer Predigt nachgebildet hat. Woher die gnostischen Anklänge stammen, bleibt dabei ganz unklar. Vielleicht leiten sie sich, da der Verfasser eigentlich gnostische Systeme nicht zu kennen scheint, aus uns nicht mehr bekannten hermetischen Traktaten her. Auch sonst bleiben noch mancherlei Fragen offen; die Rätsel, die uns diese Schrift aufgibt, sind noch keineswegs gelöst.

---

[1] Über die Beziehungen des Hermes zu den Arabern s. Bardenhewer *a. a. O.* VIII ff.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 8. Vgl. noch aus der bei Buresch, *Klaros*, Leipzig 1889, abgedruckten θεοσοφία S. 97, 14: Gott ist ὑπερουρανίου κύτεος καθύπερθε λελογχώς; ebd. 98, 21 ὑπερουρανίου πυρός.

S. 18 Mitte. Mittlerweile ist mir ein früher entgangener Bericht hermetischer Lehre aufgestoßen, bei Cyprianus, quod idola dii sint 5: Hermes quoque Trismegistus unum deum loquitur eumque incomprehensibilem atque inaestimabilem confitetur. Die aus Stob. ecl. II 9, 4 angeführte Stelle hat eine Reihe von Parallelen bei Cyrill c. Jul. I p. 549 M, Lact. inst. epit. 4, 5, Justin coh. ad gent. 38. Das Zitat lautet vollständig: θεὸν νοῆσαι μέν ἐστι χαλεπόν, φράσαι δὲ ἀδύνατον, ᾧ (nicht wie Cyrill εἰ) καὶ νοῆσαι δυνατόν (Nachsatz fehlt bei Stob.). Die Fortsetzung der Stelle ist noch in mancher Hinsicht interessant: τὸ γὰρ ἀσώματον σώματι σημῆναι ἀδύνατον καὶ τὸ τέλειον τῷ ἀτελεῖ καταλαβέσθαι οὐ δυνατὸν καὶ τὸ ἀίδιον τῷ ὀλιγοχρονίῳ συγγενέσθαι δύσκολον· τὸ μὲν γὰρ ἀεί ἐστι, τὸ δὲ παρέρχεται. καὶ τὸ μὲν ἀληθές (ἀληθείᾳ bei Stob.) ἐστι, τὸ δὲ ὑπὸ φαντασίας σκιάζεται. τὸ δὲ ἀσθενέστερον τοῦ ἰσχυροτέρου καὶ τὸ ἔλαττον τοῦ κρείττονος διέστηκε τοσοῦτον ὅσον τὸ θνητὸν τοῦ θείου, ἡ δὲ μέση τούτων διάστασις ἀμαυροῖ τὴν τοῦ καλοῦ θέαν. ὀφθαλμοῖς μὲν γὰρ τὰ σώματα θεατά, γλώττῃ δὲ τὰ ὁρατὰ λεκτά, τὸ δὲ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον καὶ μηδὲ ἐξ ὕλης ὑποκείμενον ὑπὸ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καταληφθῆναι οὐ δύναται. ἐννοοῦμαι, ὦ Τάτ, ἐννοοῦμαι, ὃ ἐξειπεῖν ἀδύνατον, τοῦτό ἐστιν ὁ θεός. Der Text bei Cyrill ist von ὑπὸ φαντασίας σκιάζεται ab folgendermaßen: ὅσῳ οὖν τὸ ἀσθενέστερον τοῦ ἰσχυροτέρου καὶ τὸ ἔλαττον τοῦ κρείττονος διέστηκε, τοσοῦτον τὸ θνητὸν τοῦ θείου καὶ ἀθανάτου. εἴ τις οὖν ἀσώματος ὀφθαλμός, ἐξερχέσθω τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ καλοῦ καὶ ἀναπτήτω καὶ αἰωρωθήτω καὶ σχῆμα, μὴ σῶμα, μὴ ἰδέας ζητῶν θεάσασθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο μᾶλλον τὸ τούτων ποιητικόν, τὸ ἥσυχον καὶ γαληνόν, τὸ ἑδραῖον, τὸ ἄτρεπτον, τὸ αὐτὸ πάντα καὶ μόνον, τὸ ἕν, τὸ αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ, τὸ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ὅμοιον, ὃ μήτε ἄλλῳ ὅμοιόν ἐστι, μήτε ἑαυτῷ ἀνόμοιον, καὶ πάλιν ὁ αὐτός. In dem Parallelzitat bei Lactanz steht noch dazu: invisibile a visibili non potest comprehendi. Zum Gedanken der Unbegreiflichkeit Gottes vgl. noch Stat. Theb. IV 516: triplicis mundi summum, quem scire nefastum. Diese Stelle und andere bei Bousset, Theol. Literaturzeitung 1913, 195.

S. 20 Z. 16. Für Gottes Einheit vgl. die ausführliche philosophische Begründung bei Tert. adv. Marc. I 3.

S. 20 Mitte. Nachträglich stößt mir Philon Mos. I 75 auf: τὸ μὲν πρῶτον λέγει αὐτοῖς, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ' ἐμοῦ κυριολογεῖται ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι. Ausdrücklich wird die Namenlosigkeit aus der Einheit gefolgert bei Justin. coh. ad gent. 21: οὐδὲν γὰρ ὄνομα ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν· τὰ γὰρ ὀνόματα εἰς δήλωσιν καὶ διάγνωσιν τῶν ὑποκειμένων κεῖται πραγμάτων, πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων· θεῷ δὲ οὔτε ὁ τιθεὶς ὄνομα προϋπῆρχεν, οὔτε αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζειν ᾠήθη δεῖν, εἷς καὶ μόνος ὑπάρχων,

ὡς αὐτὸς διὰ τῶν ἑαυτοῦ προφητῶν μαρτυρεῖ λέγων· ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα καὶ πλὴν ἐμοῦ θεὸς ἕτερος οὐκ ἔστι. Vgl. auch Boussets Gedanken über das Verschwinden des Eigennamens Jahve, *Religion des Judentums* [2] 352. Die Namenlosigkeit wird von Gott bei Max. Tyr. p. 139, 20ff. 28, 11 H ausgesagt. Für die Apologeten und Gnostiker s. noch den Index von Möller, *Geschichte der Kosmologie.*

S. 21 Z. 10. Zu den behandelten Prädikaten vgl. noch aus dem Kerygma Petri bei Klem. Alex. Strom. VI 5 p. 451, 9: ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.

S. 21 Z. 4 ff. v. unten. Dieser Satz ist auch sonst überliefert, s. Lobeck, *Aglaophamus* 737.

S. 26 Anm. 4. Ferner noch Cumont, *Revue d'histoire et de littérature relig.* I (1896) 443.

S. 27 Anm. 4. Hippodamos.

S. 28 Anm. 1 Z. 3 müßte.

S. 29 Anm. 6 Schluß. Hinzuzufügen ist noch Skutsch, Archiv für Religionsw. XIII (1910) 293. 302.

S. 30 Z. 1. Im Manichäismus bestehen außer Gott die Weisheit, die Vernunft, der Gedanke, die Überlegung, der Wille. Cumont, *La cosmogonie manichéenne, Recherches sur le manichéisme* I (Brüssel 1908) 9. Diese fünf Hypostasen wiederholen sich dann beim Demiurgen, ebd. 22.

S. 31 Schluß. Für πατήρ in neupythagoreischen Kreisen s. Jäger, Götting. gel. Anz. 1913, 572; vgl. auch 582, 1. Nach Porphyr. abst. II 46 p. 174, 24 N ist der κόσμος ὁ τοῦ πατρὸς νεώς.

S. 47 Anm. 2. Es sei noch auf die persische Parallele aufmerksam gemacht, die Bousset, R E VII 2, 1540 angibt. Für die Frage s. jetzt noch Jäger, Gött. gel. Anz. 1913, 573.

S. 50 Anm. 2. S. dazu noch Reitzenstein, *Poimandres* 106, 6.

S. 51. Zu dem Gedanken der ständigen Wirksamkeit Gottes, ohne die alles aufhören würde, s. noch Max. Tyr. p. 190, 16 ff. H.

S. 52. Sehr lehrreich für die Auffassung der Mannweiblichkeit sind die Darlegungen Zieglers, *Neue Jahrb.* XXXI (1913) 573.

S. 54. Es wären noch mancherlei Parallelen nachzutragen. Genannt sei wenigstens Firm. Mat. math. V praef. p. 280, 20.

S. 56 Z. 2. Die gewaltige Bedeutung des δεσπότης πάντων zeigt der Spruch des Poimandres bei Zosimos, Reitzenstein, *Poimandres* 105, 9: ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ — d. i. der λόγος — πάντα δυνάμενος καὶ πάντα γινόμενος ὅτι θέλει ὡς θέλει φαίνει ἑκάστῳ. Dazu vergl. noch ebd. 103, 24: πάντα ὅσα θέλει γίνεται.

S. 56 Anm. 3. Es ist schwer, das Verhältnis dieses orphischen Gutes zu Hermes zu bestimmen. Gehören die Verse wirklich irgendwie in ein Corpus Hermeticum hinein oder sind sie, die in jedem Falle ziemlich beliebt gewesen sein müssen, von Suidas oder seinem Gewährsmann, um ihnen ein besonderes Gewicht zu geben, erst auf Hermes übertragen worden, oder sind sie, weil sie irgendwie hermetischen Eindruck machten, irrtümlich als von Hermes stammend angesehen worden? Ich wage nicht recht ein Urteil, möchte aber nochmals auf die 148, 3 erwähnte Parallelerscheinung aufmerksam machen. Mit dieser Frage berührt sich die andere, wie wir die öfter erwähnten angeblich hermetischen Zitate über Logos, Pneuma und Trinität bei Cyrill, die so verdächtig klingen, bewerten sollen. In diesem Falle scheint es mir allerdings mehr und mehr, als wären sie von Cyrill zu seinem augenblicklichen

Zwecke verfaßt oder vielmehr, was wohl eher das Rechte treffen dürfte, als wären von ihm bestehende hermetische Worte zu seinem Zwecke zurechtgeschnitten und umgewandelt worden.

S. 67 Anm. 2. Hinzugefügt mag noch werden, daß wie Gott hier als *ἑστώς* erscheint, so auch nach P XI 2: *ὁ αἰὼν ἕστηκε περὶ τὸν θεόν.*

S. 69 Mitte. Zur Lehre vom Aion sei noch aufmerksam gemacht auf die sonderbare von Damaskios dem Hellanikos und Hieronymos zugeschriebene Theogonie, in der der *χρόνος ἀγήραος* eine große Rolle spielt (Abel, *Orphica* 158 ff.). Ganz klar ist sie mir freilich noch nicht. Interessant und höchst beachtenswert sind die gelegentlichen Äußerungen des Aristoteles über *αἰών.* So sagt er coel. I 9, p. 279 a 25: *κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος.* Dazu ist noch zu halten met. IV 7, 1072 b 28: *φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀίδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.* Doch kennt er das Wort auch in anderer Bedeutung, wie coel. II 1, 283 b 26 zeigt: *ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι — ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀίδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον κτλ.* Die theologische Lehre vom *Αἰών* hätten wir schon ganz deutlich bei Eudemos, wenn der bei Bousset, *Gnosis* 45 genannte der bekannte Eudemos ist

S. 72. Zu der hermetischen Trinitätslehre muß noch das Zitat des Hermes bei Zosimos (Reitzenstein, *Poimandres* 103, 19) nachgetragen werden, wo Hermes von dem *κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα* spricht, das dem *ἐπιγνοὺς τὸν θεόν* bestimmt sei. Ob dabei an eine theologische Lehre von einer Dreiheit göttlicher Personen gedacht ist, ist mir sehr ungewiß. Zur Schätzung der Trias s. noch Buresch, *Klaros* 117, 14 ff.

S. 77. Zu der Lehre von den *δυνάμεις* sei noch erwähnt Hermes bei Stob. I 82, 4, wo *ἀνάγκη* und *εἱμαρμένη αὐτοφυεῖς δυνάμεις* Gottes genannt werden. Zu der philonischen Lehre s. jetzt Cohn, *Zur Lehre vom Logos,* in der Festschrift Cohen, Judaica, Berlin 1913, 317.

S. 86 Anm. 9. Zur Identifizierung von *ἄγγελος* und *δαίμων* s. noch Buresch, *Klaros* 54 ff. Es war das u. a. eine Lehre des Cornelius Labeo, was um so interessanter ist, als dieser jetzt in die erste Hälfte des 2. s. gesetzt werden soll (s. S. 298).

S. 88 Anm. 5. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung.*

S. 89 Z. 12 von unten. Ich hätte ausführlicher von der Gestalt des *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* bei Hermas sprechen sollen. Der Hirt sagt darüber sim. VI 3, 2: *οὗτός ἐστιν ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας· ἐκ δὲ τῶν ἀγγέλων τῶν δικαίων ἐστί, κείμενος δὲ ἐπὶ τῆς τιμωρίας. παραλαμβάνει οὖν τοὺς ἀποπλανωμένους ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πορευθέντας ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἀπάταις τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τιμωρεῖ αὐτούς, καθὼς ἄξιοί εἰσι, δειναῖς καὶ ποικίλαις τιμωρίαις.* Sonderbar ist das Verhältnis dieses *ἄγγελος* zum *ποιμήν,* dem die Menschen nachher *παραδίδονται εἰς ἀγαθὴν παιδείαν.* Ob im Grunde *ἄγγελος* und *ποιμήν* derselbe ist? Das wäre bei dieser Teilung der Funktionen allerdings verwischt. Aber im VII. Gleichnis hat der *ποιμήν* die Inspektion über die Sünder und ist zugleich der Herr dieses Engels, welcher nur mehr in des ersteren Auftrage handelt. Das wird noch besonders sim. VIII 3, 5 deutlich. Der Hirt ist gesandt, um alle zur Buße zu führen (sim. VIII 11, 1), er ist der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* (IX 1, 1; vgl. 31, 3). Ob es eine spätere Umänderung der von Haus aus umfassenderen Rolle des *ποιμήν* ist, daß das rein Strafende von ihm abgesondert und einem besonderen *δαίμων* übertragen wurde? — Allgemein sei noch auf Jambl. vit. Pyth. 222 aufmerksam gemacht, wo er von

Epimenides sagt: Ἐπιμενίδης ὁ Πυθαγόρου μαθητής, μέλλων ὑπὸ τινῶν ἀναιρεῖσθαι, τὰς Ἐριννύας ἐπεκαλέσατο καὶ τοὺς τιμωροὺς θεούς.

S. 90 Anm. 2. S. auch noch Rohde, *Psyche* I² 252, 2.

S. 91 ff. Zu den handelnden Statuen und was damit zusammenhängt habe ich Material noch besonders bei Dobschütz, *Christusbilder* (Texte und Unters. XVIII (1899) 22ff. gefunden, wo vor allem die Stellung Jamblichs besprochen wird; ferner bei Huet, Revue de l'histoire des religions LXVIII (1913) 193ff., besonders 200ff., wo viel Material bis ins Mittelalter hinein herangebracht wird (Die Belebung der Statuen ist etwas auch Ägyptisches 200, 2). Wie tief die Ideen gehen, sieht man aus dem Thema: „Ein astralisches redendes Bild zu machen", das in dem zu Leipzig und Rudolstadt 1737 erschienenen, Mitte des vorigen Jahrhunderts zu Stuttgart im Verlag von J. Scheible wiederaufgelegten Zauberbuche: Die bekannten 137 . . . Geheimnisse behandelt wird. Zu der Wirksamkeit der in den Statuen wirkenden Dämonen muß noch Cyprian, quod idola dii non sint 6 erwähnt werden: hi ergo spiritus sub statuis atque imaginibus consecrati delitescunt. hi afflatu suo vatum pectora inspirant . . . oracula efficiunt . . . vitam turbant . . . irrepentes etiam spiritus in corporibus occulte mentes terrent, membra distorquent, valetudinem frangunt, morbos lacessunt, ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarum et rogis pecorum saginati, remissis quae constrinxerant curasse videantur. haec est de illis medela, cum illorum cessat iniuria etc. Das entspricht ja ziemlich genau der hermetischen Ansicht, nur daß die böse Wirksamkeit noch mehr unterstrichen ist. Zu der Vorstellung, daß die Dämonen helfen, wenn sie geehrt, schaden, wenn sie vernachlässigt werden, s. Porph. abst. II 37, ein höchst interessantes und lehrreiches Kapitel. — Bislang konnte ich mir nicht denken, was es bedeute, daß die qualitas dieser Götter constat de herbis, de lapidibus et de aromatibus divinitatis naturam in se habentibus (S. 92 Z. 2). Das ist mir jetzt durch einen Bericht, den ich bei Huet a. a. O. 206ff. fand, verständlicher geworden. Es handelt sich da um einen Bericht der „Kaiserchronik" über einen von einer Venusstatue behexten Jüngling, eine Geschichte, die angeblich zur Zeit des Theodosius spielt. Bei der Entzauberung stellt sich heraus, daß die Kraft der Statue davon herrührte, daß die Heiden nach der Verfertigung der Statue unter dem Sockel magische Kräuter verbargen von der Kraft, daß jeder, der die Statue ansähe, sich sogleich in sie verliebe. Sie taten das, um ihre Göttin zu ehren.

S. 97 unten. Bei Gelegenheit der Volksreligion sei noch daran erinnert, daß bei Hermes zweimal der Name Aphrodite fällt. Einmal wird ein Fragment Ἑρμοῦ ἐκ τῆς Ἀφροδίτης zitiert (s. S. 42), und dann findet sich bei Lyd. mens. IV 64 p. 116, 18 ein Bericht, wo Gedanken und Etymologien verschiedener Leute über Aphrodite angeführt werden. Darunter heißt es: Ἑρμῆς ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ τὰ μὲν ὑπερ ὀσφὺν ἄρρενα τῆς Ἀφροδίτης, τὰ δὲ μετ' αὐτὴν θήλεα παραδίδωσιν.

S. 99 Anm. 2. Lies: Bernays, Abh. der Berl. Akad.

S. 118 Mitte. Daß die Lokalisation der Weltseele stoische Lehre ist, sieht man an Cornutus, theol. gr. comp. c. 2 p. 3 Lang: ὥσπερ δὲ ἡμεῖς ὑπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτόν, καὶ αὕτη καλεῖται Ζεύς, πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν. . . . οἰκεῖν δὲ ἐν τῷ οὐνανῷ λέγεται, ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστι τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς.

S. 118 Z. 9 v. unten. Lies Pseudo-Philolaos.

S. 125 Anm. 3. Mull. II 125, 23 ist = Simpl. in Ar. categ. 332, 7 K; 124, 19 = 296, 9 K; I 571 γ und 572 ε sind aus dem ganz späten Machwerk, das sich aus der älteren pseudo-archyteischen Schrift über die Kategorien herleitet, s. Zeller III 2⁴ 119, 1.

S. 127 unten ff. Für die bildlichen Bezeichnungen sei noch besonders auf Dieterich, *Mutter Erde*, z. B. 46 ff., vorzüglich 92 ff. aufmerksam gemacht.

S. 132 Z. 9. Zu der stoischen Auffassung von der den Kosmos zusammenhaltenden Physis s. noch Cic. n. d. II 29: natura est igitur, quae contineat mundum omnem eumque tueatur et ea quidem non sine sensu atque ratione.

S. 135 Anm. 6. Gemeint ist Cumont, *Textes et monuments figurés etc.* I (1899) 103 ff.

S. 138 unten. Es hätte allgemein auf Dieterich, *Mutter Erde* hingewiesen werden sollen. S. jetzt auch Ziegler, Neue Jahrbücher XXXI (1913) 554 f.

S. 150 oben. Es gab auch ein Satyrspiel des Sophokles mit dem Titel *Μῶμος*. Die Fragmente s. bei Nauck [2] fr. 386—391.

S. 151 Anm. 1. S. auch noch Bousset, *Religion des Judentums* [2] 288. 371 (Bericht des äthiopischen Henochbuches von abtrünnigen Sternen, die den Befehl Gottes übertreten haben und dafür an einem furchtbaren Orte bestraft werden).

S. 153 Z. 6. Die Unterstützung und Belehrung der ratlosen Menschen wird ja auch im großen Mythos des Politikos erzählt, s. 274 C f.

S. 153 unten. Die Gleichsetzung Demeter-Isis, Dionysos-Osiris ist schon ziemlich alt. Bereits unter dem ersten Ptolemäer wurde die Demeterlehre ins Ägyptische übertragen. Man muß hier sicher mit dem einflußreichen Berater des Königs, Timotheos, dem Eumolpiden aus Eleusis rechnen. S. darüber Weber, *Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus,* Groningen 1912, 13. 29. 36 f. Für das ständige Nehmen hin und her zwischen den Demeter- und Isismysterien s. Dieterich, *Mutter Erde* 83 ff.

S. 153 Anm. 1. Für die Ansicht von der Roheit der Autochthonen s. noch Gerhard, *Phoinix von Kolophon* 47; Binder, *Dio Chrysostomus und Posidonius* 27 f.

S. 165 unten. Natürlich soll nicht gesagt sein, daß sich die Konfusion des Hermes aus Philons Konfusion erklärt. Wir treffen bei beiden nur die gleiche Unsicherheit im Urteil, und das gibt uns für Hermes eine gute Vergleichsmöglichkeit.

S. 171 Z. 11 von unten. Statt „seine" lies „Philons".

S. 171 Ende. S. auch den Mythos im Politikos 274.

S. 185 oben. Zu der Zerlegung eines Götterkomplexes in eine gleiche männliche und weibliche Reihe vgl. Varros Ackergötterkreis und seine Erwähnung der etruskischen Consentes et Complices (rer. rust. I 1, 4 ff., Arnob. III 40). Weinreich, *Lykische Zwölfgötter-Reliefs,* Sitzb. Heidelb. Akad. 1913, 19 f.

S. 198 Z. 6 von unten. Lies Marcus Antoninus (Aurelius). Leider ist mir dies Versehen in Bogen 17 noch ein paarmal passiert, so S. 260 Z. 7 und 10 von unten und Anm. 5, 262 Z. 4, 264 Z. 18, ferner 198 Z. 15.

S. 208 Z. 10. Für die Reihenfolge der Planeten so auch Boll, R E VII 2, 2567 ff.

S. 212 Z. 13. Die Stelle steht P XII 14.

S. 214 Anm. 1. Die Bemerkung über Chrysippos ist während des Druckes eingefügt worden. Dabei ist mir entgangen, daß S. 225 unten gerade das Gegenteil behauptet ist. Wie sich das reimt, vermag ich zurzeit nicht zu sagen, da ich die Bücher nicht einsehen kann. Daß das Chrysippos-Fragment 32 den angegebenen Sinn hat, dessen meine ich mich bestimmt erinnern zu können.

S. 237 Anm. 1. Für die Vorstellung von Himmel und Erde als dem ersten Paare und ihrer Hochzeit s. noch Ziegler, Neue Jahrbücher XXXI (1913) 564. Auch in Dieterichs *Mutter Erde* findet sich viel Material.

S. 239 Z. 15. Mein Material zu dieser Frage ist mir leider abhanden gekommen. Einiges s. jetzt bei Ziegler, *a. a. O.* 560, 1.

S. 244 Z. 8. Zu dieser Lehre vom Schlafe vgl. noch aus dem Gebet des Firm. Mat., das Skutsch in seinem bekannten Aufsatz im Arch. f. Religionsw. XIII (1910) 291ff. untersucht hat (S. 297): qui laborem terrenorum corporum nocturnis soporibus recreasti. Dazu gibt es eine Reihe christlicher Parallelen.

S. 248 Anm. 1. Hinzuzufügen sind noch Berger, *Geschichte der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen* [2], Leipzig 1903, 556; Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, Berlin 1887, 184.

S. 256 unten. Nachzutragen ist noch die sonderbare Vorstellung vom *νοῦς* nach Hermes b. Zosimos, Reitzenstein, *Poimandres* 103 Z. 3 von unten. Danach steigt der Sohn Gottes auf Befehl seines Vaters in den menschlichen Leib, erleuchtet den *νοῦς* und bringt ihn zu dem seligen Orte, *ὅπουπερ ἦν καὶ πρὸ τοῦ σωματικὸν γενέσθαι.* Hier ist das Verhältnis zur *ψυχή*, von der unmittelbar vorher die Rede war, sehr unklar. Entweder ist der *νοῦς* als der feinere Teil der Seele aufgefaßt (so daß a. a. O. 103 Z. 3 von unten doch zu schreiben wäre: *φωτίζων τὸν ἑκάστης νοῦς*), oder aber er steht synonym mit *ψυχή*, was wohl das Wahrscheinlichste ist. Eine große Härte bleibt an der Stelle jedenfalls.

S. 263 Z. 12 von unten. Eine direkte Abhängigkeit von Philon in der Lehre vom indifferenten Nus anzunehmen, ist unnötig. Diese Gedanken sind nämlich gar nicht charakteristisch philonisch. Eine ganz ähnliche Lehre, die der hermetischen noch näher steht, wird Hermas mand. VI 2ff. vorgetragen.

S. 272 Z. 10. Daß der Mensch in seinem zweiten Leben oder allgemein im Jenseits entsprechend seinen Fehlern bestraft wird, ist ein Gedanke, den im Zusammenhange der Seelenwanderung bekanntlich schon Platon Phaidon 816ff. bespricht, der eine weitverbreitete Geltung auch bei anderen Völkern wie etwa den Germanen hat. S. darüber Dieterich, *Nekyia* 205f., Waser im *Arch. f. Religionsw.* XVI (1913) 346, Mogk in *Pauls Grundriß der germ. Philol.* [2] III (1900) 263.

S. 281. Zu der hohen Lokalisation der Königsseele s. noch Manilius I 41 (natura) regales animos primum dignata movere, proxima tangentes rerum fastigia caelo.

S. 282 Z. 2 von unten. Vgl. Demokrit bei Theophrast sens. 58, Diels, *Doxogr.* 515, 22ff.

S. 283 Z. 9 von unten. Stob. I 324, 5 wird behauptet, daß die Seele *νόημα ἔχει τὸν ἑαυτῆς λόγον*, was ich aber nicht verstehe.

S. 284 Z. 1. Da der *νοῦς* demnach so selbständig neben der ihn umgebenden Seele steht, kann auch der *υἱὸς θεοῦ φωτίζειν τὸν ἑκάστης* (*ψυχῆς*) *νοῦν*, wovon wir oben zu S. 256 sprachen.

S. 285 unten. Die *φῦσαι* bildlich von der Atmung gebraucht, habe ich noch bei Arist. respir. 7, 474 a 12 getroffen: *ἄραντες μὲν γὰρ τὸν τόπον καθάπερ τὰς φύσας ἐν τοῖς χαλκείοις ἀναπνέουσιν.*

S. 287. Zu dem zwischen Seele und Leib stehenden *πνεῦμα* sei noch genannt Max. Tyr. IX 6 p. 106, 17 H: *ἐπειδὰν δὲ ἀποκάμῃ τὰ νεῦρα ταυτὶ καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὰ ἄλλα τὰ ὥσπερ καλώδια, ἐξ ὧν τέως προσώρμιστο τῇ ψυχῇ τὸ σῶμα, τὸ μὲν ἐφθάρη . . . αὐτὴ δὲ ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἐκνηξαμένη συνέχει τε αὐτὴν καὶ ἵδρυται.* Zum Verständnis der *πνεῦμα*-Lehre trägt jetzt Jäger, *Das Pneuma im Lykeion*, Hermes XLVIII (1913) 29ff. viel bei, worauf wenigstens noch verwiesen sei. Gerade mit der stoischen Schule, wie oben gemeint wurde, werden wir nicht zu rechnen haben.

S. 295 Anm. 5. Zur Vorstellung von den Seelen im Luftreiche hätte ich noch verweisen sollen auf Rohde, *Psyche* II² 319 ff. 385; s. überhaupt sein Register.

S. 308 Z. 3. Es ist mir die Besprechung des griechischen und lateinischen Wortgebrauchs von *ἑβδομάς* und *ὀγδοάς* durch Thumb und Gundermann, Ztschr. f. deutsche Wortforschung I 164. 176 entgangen, auf die schon Boll in seinem Artikel Hebdomas R E VII 2, 2547 aufmerksam gemacht hat, die mir aber leider zurzeit unzugänglich ist. Bei der Bildung und Verwendung des Begriffes der *ὀγδοάς* werden wir wohl mit der Macht des „Überschüssigen" zu rechnen haben, jenes Prinzips, das aus mancherlei Gründen, besonders um irgend eine Steigerung hervorzubringen, die Erhöhung einer an sich feststehenden und abgegrenzten Zahl um eins bewirkt. Es gehört dahin auch wohl die Heraushebung des fünften, besonders feinen Elementes des Äthers aus den vier anderen (s. oben S. 182). Vgl. R. M. Meyer, Arch. f. Religionsw. X (1907) 89 ff.; Weinreich, Sitzungsb. Heidelb. Akad. 1013, 20 ff.

S. 308 Z. 5 von unten. Lies: *ὑμνῳδεῖν.*

S. 310 Z. 12 von unten. Lies: an Hermes.

S. 325, 1. Lies: *ἄτρεπτον κακόν.*

S. 347 Anm. 4. Wie alt die Vorstellung vom Leibe als Kleid ist, zeigt Wilamowitz, *Herakles* II² 258 zu v. 1269.

S. 353 unten. Zur Wertung von *γνῶσις* und *ἄγνοια* sei noch genannt Platon Theait. 176 C: *ἡ μὲν γὰρ τούτου* (d. h. von Gottes Gerechtigkeit und der *ὁμοίωσις θεῷ,* die der Mensch durch Gerechtigkeit erreicht) *γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής,* und ferner die Ansicht der Stoiker bei Diog. L. VII 93: *εἶναι δ' ἀγνοίας τὰς κακίας, ὧν αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι*; vgl. Stob. II 58, 15 ff. Zu *γνῶσις* und *εὐσέβεια* s. jetzt noch Jäger, Göttinger Gel. Anz. 1913, 584. 587.

Register.

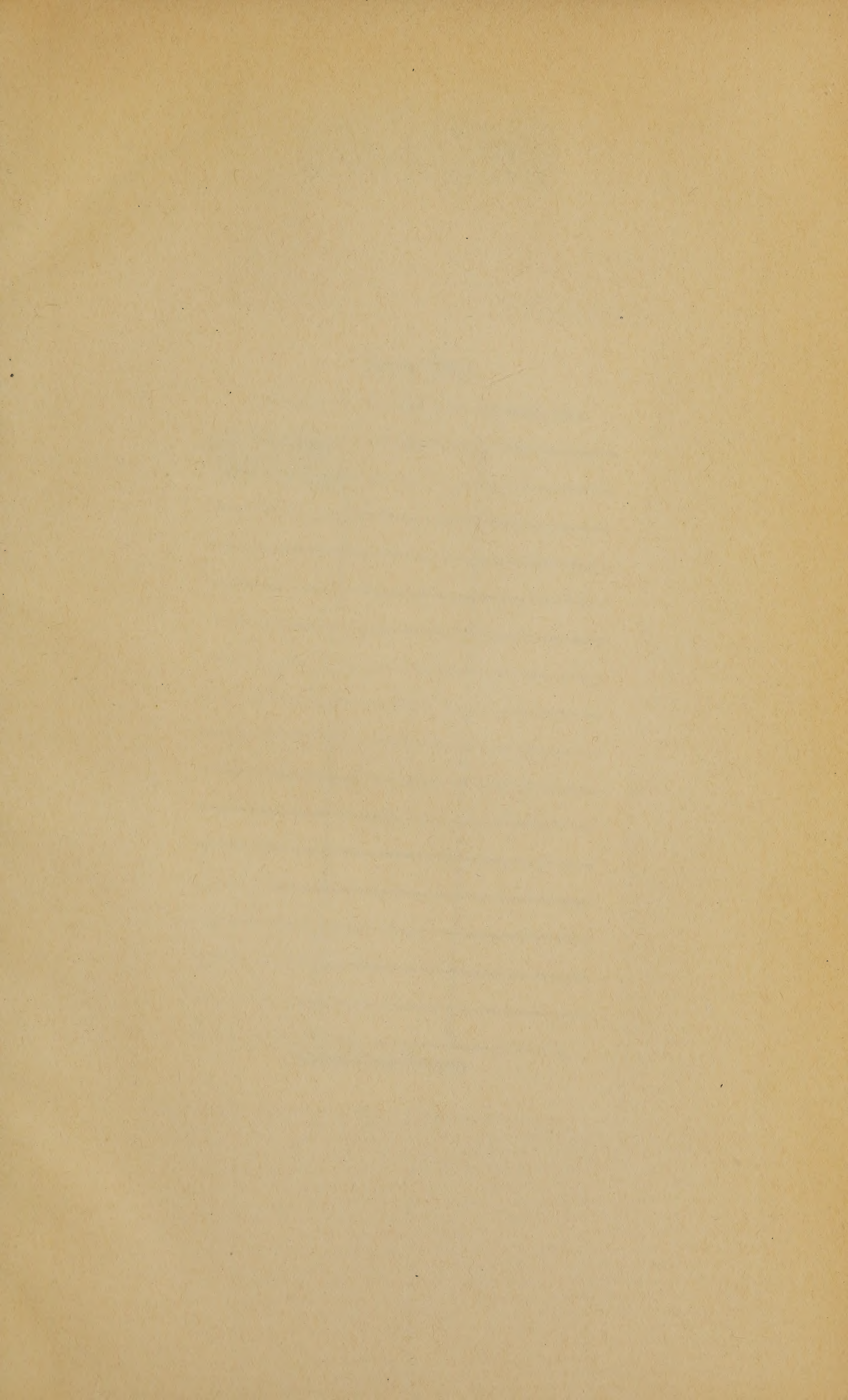
Sachregister.

ΕΚΛΟΓΗ ΟΝΟΜΑΤΩΝ.

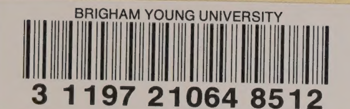
Auctores[1] et testimonia.

[1] Natürlich konnte nicht jeder Autor und jede Stelle aufgenommen werden. Erwähnt sind die Autoren überhaupt nur, soweit sie direkt als solche für ein Zeugnis wichtig sind. Geben sie eine Quelle wieder, so ist diese genannt. Vollständig sind die für Hermes charakteristischen Zeugen wie Philon, Platon, Poseidonios. Wo ein Autor einer größeren Gruppe oder Schule wie Stoa, Neupythagoreer und ähnlich zugewiesen werden konnte, ist diese und nur aus besonderen Gründen er selbst genannt. So sind der Übersichtlichkeit wegen und dem Zwecke dieses Index entsprechend die einzelnen gnostischen Sekten unter Gnostiker zusammen gefaßt und nur ausnahmsweise namentlich erwähnt. Aus inneren Gründen (vgl. S. 389) sind grundsätzlich nur die oracula chaldaica getrennt.








BRIGHAM YOUNG UNIVERSITY
3 1197 21064 8512

